



# 在上帝与恺撒之间

## ——基督教二元政治观与近代自由主义

丛日云 著

生活·讀書·新知 三联书店

三 联 · 哈 佛 燕 京 学 术 丛 书

SDX & HARVARD-YENCHING ACADEMIC LIBRARY

本书首次对基督教二元政治观的基本内容及其形成和演变进行了系统的阐述。通过对基督教二元政治观与近代自由主义之间逻辑和历史关系的分析与描述，具体揭示了两者的内在联系；通过对以二元政治观为特征的基督徒大众的政治态度和政治情感与自由主义关系的分析，令人信服地证明基督教政治文化构成自由主义得以产生的政治文化母体。

本书视野开阔、分析精深，多有精妙之笔。相信对读者深入认识西方政治文化的个性特征以及自由主义都是很有助益的。

——徐大同

在中国的学术界，基督教的研究与政治学研究长期相互阻隔，不但导致在两个领域的一些重大问题认识上的盲区，而且还产生了"中古西方政教合一"等片面结论，"基督教反对民主自由"等浅薄看法。此书以系统深入的研究为基础，打通了基督教研究与政治学研究的壁垒，揭示了基督教政治哲学与近代自由主义的逻辑联系和历史关联，从深层次上矫正了种种误解，深化了对西方政治文化的认识，堪称近年来自由主义研究少有的力作。它也启发国人关注市场经济所需的社会政治条件、思索现代政治所需的文化思想革新。凡关心制度建设之精神基础者，不可不关注此书。

——何光沪




ISBN 7-108-01846-2/D·40 定价：19.60元

三联◉哈佛燕京学术丛书

# 在上帝与恺撒之间

## 基督教二元政治观与近代自由主义

丛日云著

生活·讀書·新知三联书店

Our Academic Books

are subsidized by

the Harvard - Yenching Institute,

and we hereby express

our special thanks.

**图书在版编目(CIP)数据**

在上帝与恺撒之间:基督教二元政治观与近代自由主义/丛日云著. - 北京:生活·读书·新知三联书店,2003.5
(三联·哈佛燕京学术丛书)
ISBN 7-108-01846-2

Ⅰ.在… Ⅱ.丛… Ⅲ.①基督教-政治理论-研究②自由主义-研究-近代 Ⅳ.①B978 ②B091.4

中国版本图书馆CIP数据核字(2003)第013810号

**责任编辑** 孙晓林
**封面设计** 宁成春
**出版发行** 生活·讀書·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街22号)
**邮　　编** 100010
**经　　销** 新华书店
**印　　刷** 北京市松源印刷有限公司
**版　　次** 2003年5月北京第1版
2003年5月北京第1次印刷
**开　　本** 850×1168毫米 1/32 印张 11.25
**字　　数** 256千字
**印　　数** 0,001-7,000册
**定　　价** 19.60元



**丛日云** 1956年生，辽宁凌源市人。法学博士。现任中国政法大学政治与公共管理学院教授。主要从事西方政治学说史与西方政治制度史的教学与研究工作。主要著作有：《20世纪西方政治思潮》（主要作者之一）、《西方政治文化传统》、《当代世界的民主化浪潮》；主要论文有：《论黑格尔的国家概念》、《谈先秦诸子追求"一"的政治心态》、《古希腊人的公民观念》、《消极国家观：从基督教到自由主义》、《论古典自由主义的个人主义精神》、《西方政治法律传统与近代人权学说》等。

责任编辑：孙晓林

本丛书系人文与社会科学研究丛书，
面向海内外学界，
专诚征集中国中青年学人的
优秀学术专著(含海外留学生)。

•

本丛书意在推动中华人文科学与
社会科学的发展进步，
奖掖新进人材，鼓励刻苦治学，
倡导基础扎实而又适合国情的
学术创新精神，
以弘扬光大我民族知识传统，
迎接中华文明新的腾飞。

•

本丛书由哈佛大学哈佛－燕京学社
(Harvard－Yenching Institute)
和生活·读书·新知三联书店共同负担出版资金，
保障作者版权权益。

•

本丛书邀请国内资深教授和研究员
在北京组成丛书学术委员会，
并依照严格的专业标准
按年度评审遴选，
决出每辑书目，保证学术品质，
力求建立有益的学术规范与评奖制度。

# 目　录

# Between God and Caesar: Christian Dualistic Conception of Politics and Modern Liberalism



## Contents

# 导 言

## 一

公元1世纪初叶，适值罗马帝国如日初升，其权势似乎达到了极点。在它的东方行省的圣城耶路撒冷，一位以救世主的口吻传播上帝福音的犹太青年耶稣面对众人说了一句在当时并没有引起特别注意的话："恺撒的物当归给恺撒，上帝的物当归给上帝。"史料给我们提供的当时的语境是，耶稣被迫回答一个是否应该向皇帝缴税的具体难题，但耶稣所做的回答的意义却远不止于此，它表达了一种新的政治态度。作为一个警醒世人认识现实生活的罪恶，号召人们皈依上帝，追求天国幸福的人，如何对待世俗的政治权力和人们的世俗义务？各大宗教的创始人都面对着这个此岸与彼岸关系的难题，然而耶稣的态度却与众不同：他不是将天国与世俗合一，神权与政权融合；也没有以彼岸完全否定此岸，鼓动隐遁或反叛；而是将两者分开，划出各自的领域，肯定两者的价值。

从人类政治意识发展史的角度考察，耶稣这句平实的话语表达的是一种全新的观念，我们这里称它为“二元政治观”。它一方面挑战极端的神权政治和极权的世俗政治传统，另一方面拒绝了消极遁世的宗教传统。它提出了一种新的政治模式的基本原则，即在彼岸与此岸、精神权力与世俗权力、教会与国家、上帝的物与恺撒的物之间作出区分，在肯定前者优越性的同时，划出两者各自的大致范围，并使两者保持某种张力和富于弹性的平衡。西方政治史告诉我们，耶稣的话语似乎判定了教会与世俗国家两者的历史命运：它带来教会与国家的双雄并立。一方面，教会在世俗社会应承担起责任，掌控精神权力和宗教生活领域，抵御世俗国家的侵犯，并以社会道德权威的名义对世俗统治者进行监督；另一方面，国家却要退出精神领域，满足于世俗的政治角色，同时也抵御教会建立极端僧侣政治的欲望。如果说人类政治思想史上曾有一句话改变了历史，塑造了一种政治文化的精神和性格的话，那么这句话就是。

无论耶稣是否上帝的道成肉身，他的确非同凡响；无论人们是否相信耶稣是救世的基督，他的确改变了人类的命运。从社会科学的实证观念出发来看，耶稣这句话能有如此的影响，在于有无数的人深信他是上帝的道成肉身，是救世的基督。所以，他的话成为金口玉言，他的训诫化为千万人的信仰。当基督徒高奏凯歌征服了罗马帝国的时候，当他们将十字架插遍西欧日耳曼蛮族国土的时候，他们也将这种信仰深深植入西方政治文化传统。在西方大约三千年的文明史上，有一千多年是基督教的时代。在这一千多年中，人们按耶稣传播的教义和价值观念定义自己，审视政治生活，构建社会秩序，确立政治关系。基督教的信仰统治一切，渗入各个领域。在这一千多年中，二元政治观是西方思想界占统治

地位的政治观，是西方人的共识。它被一代代学者们所认可，是神学家、法学家和政治思想家们政治论争的共同基点；它外化为一种稳定的政治秩序，表现为教权与王权并列的二元化权力结构；它还透入普通基督徒民众的政治心理，成为他们的政治价值取向、政治态度和政治情感特征，形成一种深层的政治文化积淀。

基督教二元政治观的流行，极大地改变了西方政治发展的方向，重新塑造了西方政治文化的精神和性格。如美国著名政治思想史学者乔治·萨拜因所说，基督教会的兴起是“西欧历史上最革命的事件”。[1]这次革命表现在许多领域，就对西方政治思想和政治文化的影响而言，它的集中表现就是引进了这种二元主义的政治观念。

在基督教之前，古典时代的西方人追求统一与和谐。在他们的观念中，整个宇宙是一个巨大的统一整体，内部存在着完美的和谐。城邦与人类社会是宇宙秩序的有机组成部分，所以，自然界和宇宙间的和谐关系也透入人类社会，人们以自然秩序为范本，调整或整合社会政治关系，使人类秩序实现内在的统一与和谐。这是他们的政治价值观念，也是他们的政治审美观念。

但是，当基督教信仰取得西方文化的主导权之后，便将其二元主义的政治观念带给西方社会，从而给西方社会带来深刻的二元裂变。

二元裂变的基础是对人及人的生活的二元化解析：人被解析为灵魂与肉体两个部分，而人的生活也被分解为宗教生活与世俗生活、天堂与尘世、彼岸与此岸两个领域和两种境界。从人的二重性观念出发，一道鸿沟将社会劈成两半：社会

---

[1] 乔治·萨拜因：《政治学说史》，盛葵阳、崔妙因译，商务印书馆，1986年，第222页。

被分裂为两种秩序或两个等级，即教士（属灵等级）与平信徒（属世等级）；社会组织被分裂为教会和国家；政治权力体系被分裂为精神权力与世俗权力、教权与王权，他们分别由教皇与皇帝、主教与王公掌管；法律体系也一分为二，即教会法和世俗法，在理论上，它们都要服从神法和自然法；而司法权力也有两个中心，即主教法庭和领主法庭（或王室法庭）；相应地，人的社会角色也被分裂为教徒与臣民（公民）。这便是基督教在西方确立的政治秩序：政治权力双峰对峙，政治资源二水分流，普通民众一仆二主。这种社会的二元裂变有一系列的表象符号：在每个国家，都形成王冠与圣坛两个焦点；欧洲大地被封建庄园的护栏与修道院的围墙所分割；贵族的城堡与主教的教堂在欧洲上空双峰对峙；骑士与圣徒同时成为诗人讴歌的偶像……[1]

在基督教统治的一千多年中，这一系列的二元裂变是西方社会冲突与秩序、罪恶与圣洁、思辨的理性和创造性激情的根源。如果说"宗教是历史的钥匙"（阿克顿）[2]，那么二元政治观则是理解基督教特别是其政治哲学的钥匙。基督教学者的政治思考都是围绕着上述二元关系展开的。二元政治观作为一种新的思维模式，设定了基督教政治哲学与古典时代完全不同的新的政治哲学主题、新的政治理论中轴以及一套

---

[1] 尼·别尔嘉耶夫从不同的角度也描述了中世纪西欧社会的二元景观：中世纪"不只是最禁欲主义的时代，而且是最富有感情的时代、否定生殖性欲和肯定夫妻性欲，同样产生修士理想和骑士理想、封建无政府状态和神圣罗马帝国、教会之否定世界和教会掌管世界、禁欲主义苦行行为和骑士崇拜美丽少妇的时代——这个时代加剧了存在的各个领域的二元论，给未来人类提出了没有解决的问题：首先是把全部现实搬进教会的围墙，把人类生活变成神权政治的问题"。（别尔嘉耶夫：《自由的哲学》，董友译，广西师范大学出版社，2001年，第142页。）

[2] 转引自约翰·麦克曼勒斯：《牛津基督教史》，张景龙等译，贵州人民出版社，1995年，第1页。

新的政治学语汇。[1]所以，为了理解基督教政治哲学，从其二元政治观入手，也许是一个适当的途径。



## 二

在文艺复兴和宗教改革运动的推动下，西方社会走上了世俗化的道路。这样一来，基督教所坚持的二元对立在世俗化进程中渐趋消解：此岸现实成为人们关注的焦点，彼岸影像在人们的视野中悄然远逝；个人已经长大成熟，要求独立自主，上帝放弃了干预世俗生活的权力，从尘世中隐退；世俗王权蓬勃向上，步步扩张，教权衰竭不振，屡屡退让。与此同时，政治哲学也冲破了基督教神学的藩篱，思想家们开始以人的眼光认识政治现象，从对人性的分析和对人类历史和现实的经验观察中引申出政治的法则。从此，耶稣和使徒们说过什么已经不重要，重要的是人的感受、欲望和要求。[2]政治秩序退去了神圣灵光，政治权力也摆脱了神的监护。基督教的二元论已成过时之物。

然而，二元政治观的影响并没有随着基督教时代的消逝而消失。在基督教二元政治观消逝的尽头，人们看到一种新

[1] 昆廷·斯金纳指出："一个社会确实拥有一种新观念的最可靠标志，是一套新语汇的发展，运用这套语汇，可以公开地阐明和讨论这种观念。"（昆廷·斯金纳：《现代政治思想的基础》，段胜武等译，商务印书馆，1989年，第629页。）基督教的确创造了一套全新的政治学语汇。

[2] 早期自由主义者多是清教徒或自然神论者。上帝是隐于其思想深处的最后支撑，是已经被模糊了的思考的原点，当然有时也会浮上表面。霍布斯从人性出发论证国家主权，但在论证教权时，仍以《圣经》为主要依据；洛克和杰斐逊都将人的自然权利的终极依据追溯到上帝，所以，在他们世俗思想的背后，仍然显示着传统基督教文化的底色。他们并没有否定上帝，上帝是他们最终不得不求助的权威，但却不在他们政治哲学的前台中心。

的二元政治观浮出水面，这就是近代自由主义的二元政治观。[1]西方社会继续承受着新的二元裂变，一种宇宙的二元论、人的二元论、社会的二元论以及政治的二元论仍然处于现代西方文明的核心。在政治领域，自由主义坚持在人的内在世界与外在世界、私人生活与公共生活、私域与公域、公民社会与国家、个人与社会、自由与权威、个人权利与国家（或政府）权力之间的二元分离和对立。这种二元分裂与张力，是近代自由主义的精髓。

我们这里面对的自由主义是西方近代占主导地位的政治思想体系，也是西方政治文化主流传统的理论表现。它产生于17世纪，一直流传到今天。[2]自由主义在自身的发展过程中不断超越自己，特别是以19世纪中期为界，自由主义由古典自由主义跨越到现代自由主义（或新自由主义）。由于本文的目的是考察基督教政治哲学与自由主义的关系，所以我们将聚焦于17至19世纪初期的古典自由主义，特别是17—18世纪的早期自由主义。这是因为，一方面，这一时期的自由主义是自由主义发展的最初阶段，它刚刚从基督教文化母体中生长出来，在这里，两者的联系还比较直接，清晰可鉴；另一方面，我们在这一时期的自由主义那里能够发现其原始古朴的

---

[1] 本文在同一意义上使用"近代"和"现代"概念。当指称自中世纪末期以来的历史阶段时，一般用"近代"概念；当指称与传统文化相对而言的新文化（或文明）时，一般用"现代"概念。

[2] 受第三次民主化浪潮的影响，一些西方学者相信，源于西方的自由民主主义已经在世界范围内取得了胜利。美国学者F. 福山成为率先宣告这一时代福音的先知。1989年，他著文宣称，西方式的自由民主主义普遍成为人类政府的最终形式，这是意识形态的终结，也是历史发展的终点。在随后出版的《历史的终结》一书中，他更系统地阐述了这种思想。在他看来，各种其他政体完全衰竭后，最终让位于西方自由主义，已经没有其他意识形态能与之抗衡。（Francis Fukuyama, *The End of History?* The National Interest, 1989, Vol. 16, p.3；弗兰西斯·福山：《历史的终结》，远方出版社，1989年。）

形态，没有后来因自由主义的流行而带来的混乱。一种长期流行的思潮往往在其最初的形态中最容易发现它的本质特征，尽管后来自由主义发生了种种变异，但它坚硬的理论内核和精神基础却没有变。

17—18世纪自由主义的理论基础是个人主义。它将一种抽象的，独立、自由和平等的个人作为政治哲学的出发点，将这种原子式的个人视为国家的基础和本原，而国家只是个人的集合。它赋予个人以终极价值，个人是目的，国家是保障个人权利的工具。位于自由主义理论核心的，是对个人权利与国家(政府)权力的界分。自由主义者认为，个人有某些基本权利，如生命、自由、财产或追求幸福等，是与生俱来的，是人性的要求，他们将其称为"自然权利"(natural rights)。[1]它们不由任何外在权威授予或恩赐，因而也是不可剥夺和不可转让的。人们在建立国家时，并没有将这些权利交给国家，因而国家也无权剥夺这些权利。这样，自由主义就在个人权利与国家权力之间划出一条界限，界定了各自的权利或权力范围。它的重心在于保障个人权利。个人权利设定了国家权力的界限，也构成抵御国家权力的屏障。自由主义者坚持，国家权力是有限的，它没有任性的和绝对的权力，不能侵犯个人权利。在理论形式上，这个时期的自由主义借用了自然法、社会契约论和理性主义等作为阐述其思想的工具。同时，他们一般都倡导法治、代议制民主、分权与制衡、联邦制等作为个人权利的制度保障。作为革命时代的思想家，他们多数人还将人民革命的权利作为保障个人权利的最终诉求。

这个时期的自由主义政治哲学由霍布斯奠定了理论基础，中经斯宾诺莎等人，到洛克那里得到完整系统的阐述。

[1] 国内长期将其译为"天赋权利"，容易引起误解，因为中文的"天"不能等同于西文的"nature"。

此后又有一大批思想家进一步丰富和完善了它。他们包括：大卫·休谟(David Hume)、亚当·斯密(Adam Smith)、亚当·佛格森(Adam Ferguson)、[1]柏克、[2]孟德斯鸠、杰斐逊、[3]汉密尔顿、麦迪逊、杰伊、边沁、康德、洪堡以及稍晚一些的贡斯当等。

这里，有两个在自由主义思想史上特别的人物值得单独讨论。

第一个是霍布斯。霍布斯的理论基础是自由主义，这在研究者中几乎是公认的。他对人性及其自然状态的分析，他关于国家起源的社会契约理论，以及他关于国家的目的和个人与国家关系的认识，都是彻底的个人主义。他坚持个人权利是国家权力的基础，将个人自由和个人权利都理解为消极性的，坦率承认它们与国家权力的对立。但在个人权利与国家权力的对立中，他更多地倾向于国家权力，所以他留给个人的权利是有限的，而赋予国家的权力几乎是无限的。特别令后人诟病的，是他提倡专制集权主义作为对个人的制度保障。这样，虽然他从自由主义的前提出发，但却得出了绝对专制的结论。从自由主义的根中生出了专制集权主义的大树。

但我们应该清楚，民主、法治、分权理论等与专制集权理论的分歧，涉及的是自由主义的制度外壳，而不是其理论内

---

[1] 这几个人被称为"苏格兰启蒙运动"的主要代表。

[2] 柏克是保守主义的鼻祖，但保守主义中有一派可称为"自由保守主义"，他们属于广义的自由主义内一翼，也可称其为"保守主义的自由主义"。19世纪自由主义者阿克顿曾指出，"柏克不是一个彻底的自由主义者"，他"悲叹彻底的自由"，又"站在反对彻底自由的立场上"。他是"第一个成为既是自由主义又是保守主义的人"。(阿克顿：《自由与权力》，商务印书馆，侯健等译，2001年，第361页。)刘军宁先生曾有专文论述"保守的柏克，自由的柏克"。(参见刘军宁：《共和·民主·宪政——自由主义思想研究》，上海三联书店，1998年，第73—84页。)

[3] 杰斐逊生活在美国革命时代，其思想表现出的激进民主的一面与自由主义有所龃龉，但他自以为是洛克的嫡系传人，其基本政治观念很少受卢梭影响。(参见刘祚昌：《杰斐逊传》，中国社会科学出版社，1990年，第62—64页。)

核。从马基雅弗利到霍布斯，西方思想界是专制主义占主导地位的时代，霍布斯处于这一时代向自由主义时代转换的关节点。他将专制主义理论发展为完备成熟的形态，同时也将其基础置换为自由主义，这就打开了通向自由主义的大门，并为最终抛弃专制主义准备了思想前提。我们还应该看到，专制集权主义与极权主义不同，专制集权主义是排斥政治上的多元化和权力分割，将纯粹政治控制性的权力高度集中于一个权力机构或一个人，而极权主义在政治上集权之外，还要全面控制人类生活的所有领域。前者的特征在于权力的垄断性和独断性，后者的特征在于权力无所不在；前者的目标主要是实现对社会的外部控制，后者则要使权力穿透人的内在世界，全面支配并改造社会和人。所以自由主义的真正对立物是极权主义而不是专制主义。极权主义可以与民主制度兼容，而不成熟的自由主义却可以与集权主义和专制主义在一定程度上实现嫁接。自由主义和极权主义的对立涉及权力的性质、行使方式和权力范围，而民主分权与专制集权的对立涉及的是政治权力的归属。从这个角度考察，霍布斯自由主义不彻底的地方，不在于他主张专制，而在于在个人权利与国家权力的对立中，他严重地向国家权力倾斜。

另一个需要说明的人物是卢梭。处于自由主义高歌行进的年代，卢梭却不是自由主义者。一些自由主义者甚至将卢梭视为最危险的敌人。但卢梭理论的出发点是自由主义的，他所描述的自然状态下的个人，是高度独立、自由和平等的，这一点他甚至超出了其他自由主义者。从政治态度上看，卢梭是最真诚甚至最狂热的自由与人权的拥护者和人类奴役制度的死敌。他的著作充溢着追求自由的激情，有一种撼人心魄的巨大力量。他宣称："放弃自己的自由，就是放弃自己做人的资格，就是放弃人类的权利，甚至就是放弃自己的义务。……这样一种

弃权是不合人性的；而且取消了自己意志的一切自由，也就是取消了自己行为的一切道德性。"[1]在西方思想史上，或许没有一个自由主义者能像卢梭那样，激起人们热爱自由和捍卫人权的激情。但是，他后来却通过人民主权的公意消融了个人的自由和权利。他使个人自愿地向社会共同体放弃了自己的权利和自由，将个人溶解于集体之中。这样，他就拒绝了自由主义而走向了极权主义。[2]

所以，霍布斯和卢梭都是半截子自由主义者，只不过霍布斯是走向自由主义，而卢梭是走出自由主义。由于我们这里论述的是作为一种思想体系的自由主义，而不是具体的自由主义思想家，所以，我们有时会截取霍布斯和卢梭思想的自由主义部分，作为自由主义思想来引证和论述，这并不等于承认他们的整个理论体系是自由主义的。

虽然古典自由主义的发展作为一个历史时期大体上终结于19世纪中期，但是我们看到，从那时起直到当代，有一批思想家在思考当代社会种种问题时，仍然不断向世人重述古典自由主义的话语，忠诚地守护古典自由主义传统，极力复活古典自由主义精神。如哈耶克、波普、伯林、诺齐克等。尽管他们当中有的人按当代政治哲学的分类，可能属于保守主义或其他某种主义，但在本文中，我们把他们作为古典自由主义的衣钵传人。[3]由于他们将古典自由主义的某些思想表达

---

[1] 卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，1982年，第16页。

[2] 伏汉指出：卢梭的全部理论活动像是一场从个人主义向集体主义的漫长旅行，"他开始时是一个自由的鼓吹者"，而到《社会契约论》，"抽象的观念越来越少，个人主义的观念亦随之减弱。在这里，自由不再是个人的独立，而只能是在全部屈从于为国家服务的过程中去追求。……漫长的旅行到此结束，卢梭置身于一个与起步时截然相反的坐标上"。（转引自朱学勤：《道德理想国的覆灭》，上海三联书店，1994年，序言，第5页。）关于卢梭政治思想的极权主义特征，在朱学勤先生的这部著作中已经得到充分的阐述。

[3] 这也是他们中多数人的自我认同。

得更为透彻清晰，所以我们在引证古典自由主义某些思想时，有时会向下延伸，把他们的思想作为佐证。

自由主义是西方政治文化主流传统发展的现代结晶，也集中体现了当代西方政治文化的基本精神。这一点在将西方政治文化与非西方文化相比时表现得尤其突出。亨廷顿在比较各种文明的政治文化特征时，曾引证一项跨文化的研究成果证明："在20世纪的各文明中，个人主义仍然是西方的显著标志。"一位学者对50个国家的分析显示，在个人主义指标方面得分最高的20个国家中，包括了除葡萄牙之外的所有西方国家。所以，"西方人和非西方人一再把自由主义认作西方主要的区分标志"。[1]

的确，自由主义凝聚了西方政治文化的精髓，有的西方学者甚至声称，西方只有一种意识形态，就是自由主义。从历史上看，希腊和罗马文化都曾经对世界其他民族文化产生过影响或冲击，但它们的影响力是有限的，结果是被其他文化所融合。只有西方文化被基督教重新塑造之后，产生了以个人主义为基础、以自由主义为精髓的现代政治文化，才使西方政治文化在向外扩张时成为高势能文化。当西方政治文化与其他政治文化相遇时，其外缘的因素较容易被别的民族接受和吸纳，但其内核即以个人主义为基础的自由主义价值取向、政治态度和政治情感等，最不易被别的民族所接受。也正是这一部分，使西方政治文化与其他文化发生了最激烈的冲突，并受到了最顽强的抵制。

自由主义思想在19世纪末20世纪初由严复引进中国。在这块陌生的土地上，这株嫩芽由于内在的水土不服和外部风吹雨打的恶劣环境，很快便枯萎凋零了。自由主义在中国

---

[1] 塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪等译，新华出版社，1998年，第62—63页。

前半个世纪的经历成为历史的笑柄，不断被后半个世纪的政治宣传作为最有说服力的证据之一。人们从一次失败的经历中引出失败的必然逻辑：它失败了，它就不会成功；它失败了，它当初就不该来。但是，随着我国改革开放的深入、市场经济的初步形成以及国际交往的扩大，自由主义的幽灵在人们的挽歌声中再度远涉重洋，光临中国大地。经过一个世纪的轮转，在上个世纪末和这个世纪初，自由主义再次成为国内学术界和思想界的热门话题。人们也许会注意到，这次自由主义似乎来者不善，它怀着更大的自信，挟着更强的势能。

在其原生地西方，自由主义一方面是其悠久独特的历史文化传统的产物，是西方人民族性格的表现，同时，它也是在市场经济条件下人们自然产生的政治态度、政治情感和政治价值取向的理性升华。那么，人们要问，随着我国市场经济的日趋成熟，是否会有更多的人与自由主义产生共鸣?有了市场经济，自由主义在中国还是无本之木、无源之水吗?

在西方，市场经济是中世纪末期自然出现和发育成长的；在中国，市场经济是人为摹仿特意引进的。如果要追问，为什么在西方社会能够形成市场经济，这是个不易作出确切回答的问题。但是，我们从中世纪末期和近代初期西方的历史中能够发现，有些政治因素对市场经济的出现和发育是不可或缺的。市场经济的出现，是政治领域的有限国家而不是万能国家带来的副产品，它需要一方面约束国家权力，另一方面使社会和个人具有一定程度的独立和自由。如本书后面要指出的，中世纪教会与国家的并立和冲突就创造了这个条件。市场经济的进一步发育成熟，有赖于国家权力的合理化、理性化和制度化，使个人和社会独立自由的空间得以扩充。而市场

经济的成熟,需要对国家权力的规范,特别是对其权力范围进行限制、对其权力的运用进行制约和监督,从而使个人和社会享有得到充分保障的独立和自由。我们知道,这都是自由主义的历史使命。这样我们就看到,自由主义的政治与市场经济是相互耦合、相互推动、相得益彰的。以往国内学术界过多地强调自由主义是资本主义市场经济在意识形态领域的反映,而忽略两者的互动性。实际上,没有自由主义的政治态度和相应的意识形态以及体现这种态度和意识形态的政治建制,也不会有市场经济。既然如此,在今天,如果说我们已经确立了培育成熟的市场经济的目标,我们是否需要重新审视自由主义一整套的思想和主张?

尽管一些西方人已经在为自由主义高奏凯歌,但在当代中国思想界,它却是一个备受争议的话题,在今后一个相当长的时间里还会如此。不过,有一点是人们无法选择的,即无论人们是否喜欢自由主义,我国思想界和学术界都不得不面对自由主义更严峻的挑战;无论我们思考现实还是设计未来,都需要正视自由主义的种种观念,对其作出抉择和取舍。这样,就尤其需要我们为迎接自由主义思潮的挑战作出知识上的准备。本书的任务就是揭示自由主义的思想文化渊源,尝试着从一个新的视角深入认识自由主义的内涵、个性特征及其产生的历史条件。

## 三

基督教与自由主义的二元政治观在内容上如此地不同,它们之间有内在联系吗?

自由主义理论形成于近代西方社会。它在产生时,表现

为传统基督教社会秩序的对立物。早期自由主义思想家都是站在反传统的立场上阐述其理论的。自由主义的三个理论基础，即自然法理论、社会契约论和理性主义，在当时都具有批判和否定现实的颠覆性特征。自然法理论树起了彻底否定现实社会的新的终极准则；社会契约论仿佛从传统社会的废墟上重新构筑全新的政治模式；理性主义则将现存的一切都押上理性的法庭接受审判。从近代史的断面去观察，自由主义正是从对基督教神学及教会权威的批判和否定中产生的。在诞生时，它经历了与传统基督教神学的无情厮打和搏斗。对于按基督教原则所建立的传统社会秩序，自由主义或者是其颠覆者，或者是对这种颠覆所做的肯定和辩护。它诞生在那个革命时代，是具有革命性的意识形态。它是现代与传统决裂的产物，是与基督教传统迥然不同的新文明的骄子。一些基督教神学家至今仍对这个新文明的产生悻悻不已，惋惜"神圣时代"的逝去。

然而，自由主义与基督教思想的对立只是表面现象。如果我们不被两者在表面层次上的断裂、对立和冲突所迷惑，超脱近代史视野的局限，从更长的历史时段来考察，就能发现两者在深层里的思想联系。我们会看到，自由主义是在现代条件下对基督教政治哲学所设定的论域进行探讨的成果，它继承了基督教二元政治观在对人、对国家及个人与国家关系问题上的思想成果，特别是继承了二元主义的思维方式，只是为其填充了现代的内容。如果我们不局限于纯粹思想史的考察，而是以更宽广的视野，即从政治文化的嬗变与继承关系上来考察两者的关系，我们会进一步发现，自由主义的二元政治观正是基督教二元主义政治文化传统的产物。自由主义思想家所激烈否定的传统的基督教文化，正是其产生的母体。它与基督教传统的厮打与搏斗，正是其从母体脱胎而出的痛苦

分娩。[1]作为思想理论或意识形态，两种二元政治观有着明显的不同，但两者所植根的政治文化却有着惊人的连续性、继承性和遗传性。同一政治文化是两种理论的基本操作平台，它们虽然相互对立、在时间上前后相继，但它们都植根于同一文化基质。深层文化的连续性和稳定性与表层理论的对立性与更替性适成鲜明对照。

但是，一般思想史的研究容易满足于对思想发展的表面联系的分析，而在对其深层联系的把握上裹足不前。就我们所掌握的材料看，目前尚没有人对基督教二元政治观与古典自由主义的内在联系作出系统的研究。

从文艺复兴到19世纪，西方学者中流行的观念是将基督教思想文化与近代思想文化对立起来，过分强调两者之间的断裂。“中世纪”即是黑暗、愚昧的同义词，而基督教则是将黑暗带给中世纪欧洲的乌云。在这种观念影响下，基督教传统与近代政治文化之间的内在联系便被忽略了。但当代学者一般都摒弃了这种观念，强调两者的继承性。著名史学家汤因比将现代西方文明视为基督教文明，从一般历史发展角度揭示了基督教与现代西方文明的联系。他认为，现代西方文明是从基督教的“蛹体”中孵化而生的。“自从我们的西方基督教社会在一千二百年以前从教会的母体里呱呱坠地以来，我们的祖先和我们自己都一直是受它的养育哺乳之恩。……基督教的病毒或是仙丹已经进入我们西方人的血液——说不定它就是不可缺少的血液的别名。”[2]另一位史学家C. 道森(Christopher Dowson)也把中世纪基督教文明作为现代西方文

---

[1] 这里涉及到思想史发展的一个常规现象，一种新思想产生时，它主要的对手往往是它的直接先驱或它的母体。

[2] 汤因比：《历史研究》(中册)，曹未风译，上海人民出版社，1959年，第98—99、199—200页。

明的起点。他在《欧洲的创生》一书中指出，所谓"黑暗时代"实际上是一个黎明，它标志着西方的转型，基督教文明的奠基，也就是真正"欧洲的创生"。[1]

一些政治思想史领域的学者更进一步揭示了中世纪政治思想与现代政治思想的联系。他们认为，中世纪政治思想是现代政治思想的直接来源，或与现代政治思想是一个连续的整体，中间没有明显的断裂。

最早致力于对西方中世纪政治思想史进行系统研究的A.卡莱尔(A.J.Carlyle)认为："就文明的政治方面而言，中世纪与现代之间有某种深刻鸿沟的概念是错误的。政治原则甚至政治制度的历史是连续性的。文艺复兴是否真正代表了哲学和科学的新开端，这一点殊难确定，不过在政治观念和形式上，它肯定不是新的开端。"[2]在他看来，真正的断裂发生在城邦消亡和亚里士多德死后，从那时到现代却有着更多的连续性。"至少从2世纪的法学家到法国大革命的思想家，政治思想史是连续的。形式在变，内容也得到修正，但基本概念却一以贯之。"[3]另一位中世纪政治思想史专家W.乌尔曼(Water Ullmann)强调政治思想的传承关系，认为需将事物的形式与内在本质区分开来，剔除不相关因素，以理解其本质和内核。他说："在中世纪，现代意义上的政治思想已经产生，这是欧洲的学徒期、青春期、少年期。"诚然，我们对中世纪的思想已经很陌生，但细心的研究会发现，"尽管政治思想总是采

[1] See Herbert J.Muller, *Freedom in the Western World, From the Dark Ages to Rise of Democracy*, New York: Harper & Row, Publishers, 1963, p.32.

[2] R.W Carlyle, A.J Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, 6 Vols., New York: Barnes & Noble, Inc., 1903—1936, Vol. V, p.2. 该书作者为Carlyle兄弟，本书后面引用该书时，一律使用简称Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*.

[3] ibid., Vol. I, p.2.

取不同的形式，但它们在本质上有着明显的遗传性。"[1]"因为中世纪占统治地位的政府和政治观念创造了我们今天的世界。我们现代的概念，我们现代的制度，我们的政治义务和宪政观念，或是中世纪理念的直接遗产，或是通过反对它而成长起来的。"[2]晚近的学者J. 坎宁(Joseph Canning)更具体地指出："就政治思想而言，从13世纪到17世纪中期，才构成有内在联系的整体。"中世纪政治思想没有一个明确的终点，其中原因之一是"中世纪观念和态度的遗物一直存在到17世纪"。[3]我们知道，17世纪是自由主义形成的年代。这几位学者所讲的中世纪政治思想当然不限于基督教政治思想，但基督教政治思想无疑是中世纪政治思想的主体。

许多西方学者在追溯现代自由的传统时，充分肯定基督教的作用，这在一定程度上涉及到基督教二元政治观与近代自由主义的联系。

19世纪英国自由主义者阿克顿比较早地注意到了基督教二元政治观与西方自由传统的关系。他在论及自由的起源时阐述说，耶稣关于"恺撒的物当归给恺撒，上帝的物当归给上帝"这句话，"是以保护良知的名义，赋予世俗权力它从未有过的神圣，也给它加上了它从未有过的束缚；这是对专制的否定，是自由的新纪元的开始。因为我们的主不仅颁布律法，而且创造实施的力量。在至高无上的领域保持一个必要空间，将一切政治权威限制在明确的范围以内，不再是耐心的理论家的抱负，它成为世界上哪怕最强大的机构和最广泛的组织的永恒责任与义务。这种新的律法、新的精神和新

[1] W. Ullmann, *Medieval Political Thought*, Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1979, pp. 7—8.

[2] ibid., p. 229.

[3] Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300—1250*, London and New York: Routledge, 1996, Introduction, X.

的权威，赋予了自由以新的涵义和价值。”[1]

阿克顿的观点为当代学者所一再确认。菲特烈·华特金斯指出："除法律概念外，二元社会观(social dualism)或许就是形塑西方文明特色的最大力量。”[2]由于华特金斯将自由主义视为“西方政治所具有代表性的传统的近代化身”，“是西方文明的世俗形态”。[3]所以他这里讲的“西方文明”接近自由主义。

法律史专家H.伯尔曼将现代法律的诞生上溯到11世纪开始的“教皇革命”。在他看来，欧洲历史真正的断裂发生在1050—1150年间，从那以后到今天却有着更多的连续性。他指出，“自由的民主是西方历史中第一个伟大的世俗宗教——第一个脱离传统基督教同时又从基督教中接收了神圣含义和某些主要价值的意识形态。”[4]这里所说的“自由的民主”接近于自由主义的涵义。但伯尔曼并没有具体阐明近代自由主义从基督教中接收了哪些“神圣含义”或“主要价值”。

作为政治思想史专家，J.萨拜因讲得更明确一些。他指出："如果伦理的和宗教的体制不曾被认为大体上独立于并在重要性方面超过国家和法律的实施，那就很难想像自由能起到它在欧洲政治思想中所起的作用了。”如果没有中世纪宗教自治和宗教自由信念的“残存物”，“则关于个人私生活和自由的现代思想就几乎是无法理解的了”。[5]不过这里所说的

---

[1] 阿克顿：《自由与权力》，第55页。

[2] 菲特烈·华特金斯：《西方政治传统——近代自由主义之发展》，李丰斌译，联经出版事业公司，1999年，第21页。该书还有黄辉、杨健的译本，吉林人民出版社2001年版。本书引用的是前者，及书稿完成后，看到了后一种译本。

[3] 菲特烈·华特金斯：《西方政治传统——近代自由主义之发展》，导论，I、III。

[4] 哈罗德·J.伯尔曼：《法律与革命——西方法律传统的形成》，贺卫方等译，中国大百科全书出版社，1993年，第4、37页。

[5] 乔治·萨拜因：《政治学说史》，第228、239—240页。

"关于个人私生活和自由的现代思想"虽然包括在自由主义里，但还不是自由主义本身。如我们后面要看到的，因为萨拜因将自由主义理解为19世纪流行的政治思潮，所以他不可能揭示基督教二元政治观与自由主义的联系。

但也有一些研究自由主义很有影响的著作在追述自由主义的思想渊源时，对基督教的二元政治观或语焉不详，或根本不提。H.J.拉斯基在其《欧洲自由主义的起源》一书中，将自由主义的产生归结为"新的经济社会的出现"。他说："产生自由主义的原因在于中世纪末期一个新的经济社会的出现。作为一种理论，它由那个新社会的需要所形塑。"[1]他肯定宗教改革思想在客观上有助于自由主义的形成，[2]但对中世纪基督教二元主义的政治传统则未置一词。如果说社会主义者拉斯基的浅薄是由于他所接受的意识形态束缚了他的思考的话，那么当代自由主义大师哈耶克则由于知识结构的缺陷使他在对自由主义的认识上出现盲区。他在追溯自由主义起源时从古希腊传统说起，但对中世纪上千年的思想史竟一笔带过："整个中世纪一直保留着这种传统"(指古典时代法治下的自由传统)。[3]哈耶克高举古典自由主义大旗，强调消极自由，但他似乎没有意识到，古希腊的自由传统与他所提倡的消极自由，以及与他所推崇的英国自由主义传统特别是苏格兰启蒙运动思想的继承关系，远不如基督教重要和直接。对此我们只能说，这位自由主义的大师对自由主义的思想起源也是不甚了了。

[1] H.J.Laski, *The Rise of European Liberalism*, New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1997, p.17. 该书中译本为：《思想的阐释》，张振成、王亦兵译，贵州人民出版社，2001年。

[2] ibid., p.30.

[3] 弗里德里希·冯·哈耶克：《经济、科学与政治——哈耶克思想精粹》，冯克利译，江苏人民出版社，2000年，第329页。

有的学者在对自由主义的理解上存在误区，没有把握住其精髓。比如华特金斯比较褊狭地将自由主义理解为法治和民主或宪政主义，[1]所以在追溯其思想来源时就不得要领。J.萨拜因把自由主义定位在19世纪，他区分了"革命时代的天赋权利哲学同19世纪自由主义"，认为两者之间"在气质和精神上有着深刻的差别"，[2]这样，他就将17—18世纪的自由主义排除在自由主义概念之外，而19世纪的自由主义与基督教政治哲学的联系已经黯淡了许多。这使他不能把握两者的内在联系。[3]

在国内学术界，对自由主义的研究在80年代开始起步，近几年有所发展，但成果还很有限。而对古代中世纪基督教政治哲学的系统研究至今还近乎空白。在基督教二元政治观与自由主义关系问题上，那位在现代蒙昧主义时代"苏世独立"、"惟我独醒"的顾准曾独具慧眼地提出了他的思考。顾准注意到了西方中世纪日耳曼蛮族传统的骑士文明与罗马传统的教士文明并行的特征。他看到，与世俗权威并行的，还有宗教权威。"两种政治权威同时并存，对于欧洲政治之不能流为绝对专制主义，对于维护一定程度的学术自由，对于议会制度的逐渐发达，甚至对于革命运动中敢于砍国王的头，都是有影响的。因为两头政治下最底层的人也许确实捞不到什么好处，体面的人物却可以靠这抵挡那，可以钻空子，不至于像中国那样'获罪于君，无所逃也'，只好引颈就

[1] 菲特烈·华特金斯：《西方政治传统——近代自由主义之发展》，导论，II。

[2] J.萨拜因：《政治学说史》，第742页。

[3] J.萨拜因指出，狭义的自由主义"用来表示保守主义与社会主义之间的中间政治立场"，在这个意义上，它是"同资产阶级观点趣味相投"。广泛意义的自由主义是"'整个西方政治传统'或'西方文明的世俗形式'的发展顶点"。他将自由主义分为两个阶段，早期自由主义从边沁开始，自密尔始转向第二阶段（乔治·萨拜因：《政治学说史》，第810—811页。）

戮。”[1]顾准的目光的确犀利，但限于当时的条件，他没有能够进一步展开他的研究。

就我们所看到的材料而言，国内学者们主要局限于承认基督教文化与近代西方文化以及基督教政治思想与近代政治思想的一般联系，个别学者的思考触及到基督教的二元政治观与自由主义的部分联系，但到目前为止，我们还没有发现对基督教二元政治观的系统阐述，以及对它与自由主义的内在联系作出完整的阐释。

李强先生在其国内最早系统评介自由主义的专著中，专门论及自由主义的历史渊源，但对基督教的作用只是限于提及其个人主义的信仰。[2]而郁建兴先生在其阐述黑格尔与自由主义关系的力作中，也论及自由主义的起源，其笔墨集中于英国的政治传统及其经济结构，在概述自由主义的思想来源时，只是提到了基督教"政教二元思想发展出政治权力是有限的观念，为近代政治思想家们所一再阐发"。[3]这里已经触及到要点，但作者并未作进一步的阐述。

之所以会出现这种情况，并非学者们的疏忽。它反映出学术界对基督教的二元政治观还没有深入的了解，对其与自由主义的内在联系尚缺乏深入研究。李强和郁建兴著作的主题都不是自由主义的思想来源，但当他们不得不涉及这个问题时，国内学术界尚未提供可资援引和借鉴的够分量的成果。

对国内学术界来说，一个重要的障碍是基督教研究与自由主义研究的学术壁垒尚未打通。研究基督教的学者很少关注其政治哲学，与自由主义研究更是相距遥远。研究自由主

[1] 《顾准文集》，贵州人民出版社，1994年，第250—251页。

[2] 李强：《自由主义》，中国社会科学出版社，1998年，第41页。

[3] 郁建兴：《自由理论批判与自由理论的重建——黑格尔政治哲学及其影响》，学林出版社，2000年，第36页。

义的学者在渊深似海的基督教神学和政治哲学以及纷繁复杂的中世纪政治史和政治思想史面前不免望而生畏。中世纪政治思想史的先驱 J. 菲吉斯（J.N.Figgis）本人曾将这个领域描述为“充满乏味和扑朔迷离的争论的广袤的撒哈拉沙漠”。[1] 很少有人有勇气涉足这个艰深而荆棘丛生的学术领域。所以，对国内的基督教研究来说，政治哲学是其薄弱的一环；而对国内的自由主义研究来说，对其历史起源的研究也是其薄弱的一环。宗教学和政治学的两个薄弱环节相扣，导致国内学术界对基督教二元政治观与近代自由主义的联系至今没有作出系统的探讨。

## 四

本书作者在 80 年代末发表的一篇文章中首次探讨了基督教政治传统与近代自由主义的关系。作者提出，“从政治文化的角度来考察，自由主义之所以产生在西方，与西方的文化传统不无关系。具体说来，与中世纪西方基督教的传统有关。中世纪基督教文化孕育了自由主义的萌芽。它不仅是自由主义的对立物，也是其赖以形成的母体。”作者从三个方面揭示了两者的关系：第一，自由主义把国家视为工具的观念和对政府不信任的态度源于基督教；第二，基督教强烈的个人主义精神构成近代自由主义的基础；第三，基督教使中世纪西欧形成二元化的权力体系，它演变为近代自由主义区分个人权利与

[1] J.N.Figgis, *Political Thought, From Gerson to Grotius: 1414—1625*, New York: Harper & Brothers, 1960, introduction, p.10. 那位被誉为“20 世纪俄国的黑格尔”的别尔嘉耶夫也说，中世纪是“世界历史上最费猜想和最迷惑人，充满反题和矛盾的时代”。（尼·别尔嘉耶夫：《自由的哲学》，第 141—142 页。）

国家权力的界限、维护个人权利的观念和制度。[1]这里提出了本书的基本思想，但由于当时对基督教政治哲学与自由主义的了解都不够深入，所以只是对两者的联系进行了初步的思考，既没有对基督教的二元政治观作系统阐述，也没有对其与自由主义的内在联系进行完整的揭示和深入的论证。该文只能算是本书一个不成熟的纲目。

在1996年出版的《西方政治文化传统》(同年修订再版)一书中，作者再一次回到这个主题上来。书末专辟一节对政教二元化权力体系及其与自由主义的关系进行了讨论。那里虽然对该问题的论述有所拓展和推进，但终因篇幅所限，仍然只是涉及问题的冰山之一角。本书可以视为对前两项研究的继续与完成，也是对其留下的遗憾的补偿。

本书的首要目的，是对基督教的二元政治观进行系统的阐述。这是一个基础性的工作。由于国内目前尚未有相关的成果问世，所以，我们需要以较大的篇幅，梳理出基督教二元政治观的基本内涵、主要内容及其历史发展脉络。

在这个基础上，我们再进一步探讨基督教二元政治观与近代自由主义的内在联系。从篇章布局上，从三个方面展开讨论，即分别从自由主义的个人主义精神基础、消极国家观以及个人权利与国家权力关系的思想三个方面阐述其与基督教二元政治观的联系。

在对这几个问题进行探讨时，我们均从几个不同的层面和角度入手：

第一，对基督教二元政治观与近代自由主义思想的逻辑联系进行分析。我们将会发现，前者为后者准备了思想前提，后者是前者的合乎逻辑的发展或引申。由前者向后者的转变

[1] 丛日云：《基督教传统与近代自由主义》，载《政治学研究》1989年第3期。

主要是表层的变化，而在深层里，两者是相互贯通的。它们有共同的二元主义的思维方式，它们的理论内核是一脉相承的。

第二，对两者的历史联系进行描述。通过对基督教二元政治观向自由主义发展演变的历史线索的梳理，找到两者相互联系的历史环节，粗线条地描述出历史发展的轨迹。

第三，跳出纯思想史的狭隘界限，借鉴当代政治文化理论，从政治文化嬗变的角度来考察两者的深层联系。基督教二元政治观和自由主义首先是一种理论，特别是政治理论和政治哲学，但在我们这里，它们还是一整套政治信仰、政治价值、政治态度和政治情感的体系，即一种类型的政治文化。政治哲学只是它在理性层面的升华。所以我们挖掘它们的内涵，不仅停留在其自觉的层面，还要深入其不自觉的层面。透过变动和多样化的表层发现其相对稳定的深层继承遗传关系。[1]这时我们会发现，基督教二元政治观作为一种理论从整体上虽然被近代自由主义所抛弃或否定，但它作为一种政治文化的深层积淀，其基本的政治态度、政治价值取向和政治情感已经深深植入西方政治文化的基因中。通过政治文化的遗传过程，它融入近代自由主义的血液。

第四，引进比较研究的方法，通过将基督教文化与其他文化的比较研究，发现基督教二元政治观以及建基其上的政教关系模式的独特性及其影响。这在一定程度上仍是前一种方法的延伸。由于篇幅所限，这方面的讨论不可能充分展开，但它将为本书的基本观点提供强有力的支持。

[1] 当代国外史学界兴起了对"第三层次史学"即"心态史学"的研究。学者们将历史分为三个层次：短时段史学，研究传统的事件史；中、长时段史学，研究经济或社会史；长时段史学，研究心态史，即人们的态度、行为模式和"群体的无意识"等。（参见高毅：《法兰西风格：大革命的政治文化》，浙江人民出版社，1991年，第8—17页。）这种研究思路与我们对政治文化嬗变的研究有相近之处。

# 第1章

# 二元视野中的人

基督教的出现，从根本上改变了西方社会关于人的观念，包括人的本质、人的价值、人生的目标、人与他人和社会的关系等。作为自由主义理论精髓的一系列二元论，即个人与国家、个人权利与政府权力、公民社会与国家的二元论，来源于基督教的一系列二元观念。而作为基督教一系列二元观念出发点的，则是对人的二元论解析，尤其是从人的二重性观念推论出来的对人的精神性价值的推重，以及对人与上帝联系的信仰。它们构成基督教二元政治观的基石，也是作为自由主义精神基础的个人主义的主要思想来源。

## 一 作为终极价值的个人

康德曾以一句名言概括了自由主义的一个基本信念，"人的行动，要把你自己人身中的人性，和其他人身中的人性，在任何时候都同样看作目的，永远不能只看作是手段。"[1]将这

[1] 康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海人民出版社，1986年，第81页。

句名言简化一下就是“人是目的”。这里所说的“人”是指独立、自由和平等的个人，是与社会整体或国家相分离相对立的个人。“人是目的”这一命题，确认了人是终极价值，最集中地表达了个人主义的信仰。这是自由主义始终不渝的信念，也是自由主义政治哲学的基石。这一句简洁的命题，凝聚着西方思想史二千年的发展成果。

## 1 个人：自由主义的基石

古典自由主义的理论前提和精神基础是个人主义。自由主义思想家都是从个人出发，来论述国家权力的起源、性质、范围及其权利依据的。无论他们在个人权利与国家权力关系上达至什么结论，其政治思维的逻辑是一致的：个人是国家的基础，国家是个人的集合。个人既是国家的成员，又是自足圆满的整体。如 O. 吉尔克所指出的：近代自然法学派政治思想“将宇宙视为人为的整体，其中每个存在的部分——无论是集合的存在（团体）还是单个的存在——既是部分，又是整体。作为部分，它被宇宙的终极原因所决定；作为整体，它有自己的终极原因”。[1]在个人与国家的关系上，自由主义坚持个人的本原性和至上性原则，其基本观念是：个人权利是前提，国家权力是结论；个人权利是因，国家权力是果；个人权利是初始的、先在的、自然的，国家权力是后发的、派生的、约定的；[2]

[1] Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 7.

[2] 《美国宪法》的《权利法案》在列举了政府不得侵犯的一系列个人权利后，第九条明文规定，“本宪法对某些权利的列举，不得被解释为否定或轻视由人民保留的其他权利。”“人民保留的其他权利”这一提法意味深远，它表明，某些权利是个人固有的，并非源于宪法，严格地说，也不是“宪法权利”。它们是先在的权利，而不是政府赋予的权利；它们须由宪法来保护，但不是宪法赋予的。

个人权利是目的，国家权力是工具，国家权力因个人权利而存在；[1]个人权利限定了国家权力的范围，设定了国家权力的界限，在个人权利的范围内，国家权力是无效的；[2]个人权利取最大值，国家权力取最小值，国家权力是单个人走到一起过共同的社会生活所必须的最低限度的权力，是组成群体的个人的权利相互加减乘除之后的剩余权力。[3]总之，在世俗社会和世俗生活的层面上，相对于社会整体和国家，自由主义者将个人视为本原和终极目的。[4]



---

[1] 麦克塔格特（Mctaggart）指出，个人才是目的，如果把最终的价值归属国家，那就是“偶像崇拜”。（转引自史蒂文·卢克斯：《个人主义：分析与批判》，朱红文、孔德龙译，中国广播电视出版社，1993年，第55页。该书的另一个中译本是阎克文译，《个人主义》，江苏人民出版社，2001年。）

[2] 雅赛形象地将个人权利称为“碉堡”，他说，“每一项权利都要成为一个碉堡，保护那个特定的权利持有人的相应利益不受任何意图的侵犯，包括整个政治群体的意图。”（安东尼·德·雅赛：《重申自由主义》，陈茅等译，中国社会科学出版社，1997年，第53页。）

[3] 美国人在制定宪法过程中，曾发生过是否应该将《权利法案》纳入宪法的争论。支持者认为，宪法授予政府的一些权力有可能被用来侵犯个人权利，因此需要将个人的某些基本权利明确列举出来，规定政府不得侵犯。反对者认为，宪法设定了政府权力，余者均为个人权利，如将个人权利在宪法中列举出来（任何文献都不能穷尽个人权利），会被理解为余者均为政府权力。如汉密尔顿就指出：“人权法案条款中包括若干未曾授予政府的权力限制；而正因如此，将为政府要求多于已授权力的借口。既然此事政府无权处理，则何必宣布不得如此处理？例如，既然并未授权政府如何限制出版自由，则何必声明不得限制之？”（汉密尔顿、杰伊、麦迪逊：《联邦党人文集》，程逢如等译，商务印书馆，1982年，第429页。）最终的结果是一种妥协，即宪法列举个人的某些重要权利，同时加上但书，指明所列举者并非个人的全部权利。（参见弗里德里希·冯·哈耶克：《自由秩序原理》（上），邓正来译，生活·读书·新知三联书店，1997年，第233—234页。）由此可见，争论双方的着眼点不同，但都是站在个人权利立场上的。

[4] 卡尔·J. 弗里德里希指出：“整个西方宪政史始终不变的一个观念是：人类的个体具有最高的价值，他应当免受其统治者的干预，无论这一统治者为君王、政党还是大多数公众。”（卡尔·J. 弗里德里希：《超验正义——宪政的宗教之维》，周勇、王丽芝译，生活·读书·新知三联书店，1997年，第15页。）而伯林的说法是：“惟有权利才能成为绝对的东西。”（I. Berlin, Two Concepts of Liberty, in *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1969. 中译本参见陈晓林译：《自由四论》，台湾联经出版公司，1988年，第165页。）

早期自由主义思想家都借助于“自然状态”概念来构建其国家理论的大厦。在他们所描述的“自然状态”下，人被抽象为一个个孤立的单子，社会被还原到无政治权力的原初水平，社会公共权力被层层剥去后天人为的合法性外装，约减为零度状态。

近代社会契约理论所描述的“自然状态”无疑有着历史的和经验的基础，无论是自然人还是自然状态，在历史和社会现实中都能发现它的原型。但作为一种政治哲学，“自然状态”概念主要是一种逻辑推论的工具。它要回答的是，国家权力是如何产生的?其权利依据何在?自由主义者对此问题的回答几乎异口同声：国家（或政府）权力是在“自然状态”的基础上形成的人为的社会建构，它的权力和权利来源于人民的授予或委托。

根据自由主义的理论范式，自然状态中的人已经挣脱了各种天然联系的社会脐带，成为独立、自由和平等的原子式的人。[1]每个人都是自足圆满的整体。[2]他们感受着自己的痛苦和快乐，要表达自己的意志，追求自己的利益，满足自己的欲求。这样的个人是国家之根，由这样的个人天然具有的权利，即所谓“自然权利”（natural rights），就是国家权力之源。就是从这种纯粹个人的感受、欲求、利益和权利中，自由主义者推演出政治权利和义务体系，推演出国家权力的性质和范围。

---

[1] 著名法律史学家梅因称“人类生而平等”为法国假设，“人类生而自由”为英国假设，美国的《独立宣言》则将这两个假设结合在一起。（参见梅因：《古代法》，沈景一译，商务印书馆，1959年，第54—55页。）

[2] 自由主义者关于自然人的描述反映了关于人的近代观念，如爱默生所说，近代社会的一个新特征在于，“承认个人的新的重要性……人与人要像主权国家之间那样对待”。

早期自由主义者几乎都将“自然状态”和“自然人”作为其理论的出发点和政治思维的逻辑起点。霍布斯和洛克是为自由主义理论奠定基础的人物，他们都将论证国家（政府）权力的权利根据作为目的。尽管前者的主要倾向在于论证国家权力的合理性及必要性，后者的主要倾向在于论证国家权力的有限性，[1]但他们都从一种缺失政治权力的自然状态出发，从自然状态下人所具有的权利出发。这种权利被他们表述为“自然权利”，不仅因为它们存在于自然状态，还因为它们是按人的本性所享有的，[2]与生俱来的，人因为是人而天然享有这些权利。它是政治权力的终极来源和依据，也是他们整个政治哲学体系的基石。[3]早期自由主义政治观就是权利政治观。

由霍布斯和洛克奠定的这种思维模式统治了一个多世纪。到18世纪末，在自由主义的故乡英国，新一代自由主义者柏克、边沁等纷纷起来置疑“自然权利”理论的真实性。柏克批评自然权利学说受到形而上学的唯心主义和理性主义的影响，以数学的方法和思辨的理性构建出脱离历史和人性实际的抽象权利，使其成为绝对的道德原则，结果是产生一种新形式的暴政。在边沁看来，17—18世纪人们作为口头禅的“自然状态”不过是子虚乌有。“自然权利”说明了国家权力的来源，但“自然权利”本身却没有来源。人们所享有的实证权利是法

---

[1] 当代一些学者从新发现的洛克的早期著作和笔记等材料中，发现青年洛克完全是一个霍布斯主义者。有的学者甚至认为，洛克一生也没有摆脱《利维坦》的影子。有关阐述参见袁柏顺的博士论文：《寻求权威与自由的平衡——霍布斯、洛克与近代自由主义的兴起》（待发表）。

[2] “nature”一词在西方思想传统中，既有“自然”的涵义，又有“本性”的涵义。

[3] 施特劳斯认为，在霍布斯那里，不是以传统的作为“客观秩序”的自然法为理论起点，而是以“自然权利”为起点。这种“自然权利”是一种绝对合理的主观诉求，它不但不依赖于先在的法律、秩序和义务，而且是它们的渊源。（Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, Chicago University of Chicago Press, 1962, p. 1.）洛克在这点上继承了霍布斯。

律之子，是国家法律赋予的，但“自然权利”却是一个“无父之子”。[1]

面对这个找不到来源说不清出身的“无父之子”，自由主义者们感到十分窘迫难堪。在实证精神渗入政治思考的各个角落的时代，自由主义思想家舍弃了“自然状态”这一理论形式，不再从“自然人”和“自然权利”出发来构思国家权力的性质和范围，但他们并没有放弃最初由“自然状态”概念所体现的个人主义取向的运思方式，以及由“自然人”和“自然权利”所承载的个人主义精神。他们越过了“无父之子”的虚构，直接从个人利益、幸福、权利、自由等出发讨论国家权力。

18世纪末，面对法国大革命的迷狂与喧嚣，冷静的德国自由主义思想家洪堡已经洞察到一种新的政治趋向，那就是国家对人的终极目标漠不关心，力图把人变成“机器”，期望个人完全彻底地认同自己的任务，成为一种没有任何个人特征的、毫无独立意志的工具。抵制国家的这种发展趋向，保护个人自由，是洪堡政治学说的主题。在被誉为“德国自由主义大宪章”的《国家的作用》一书中，他开篇就点破主题：他要研究的是“整个国家机构设置的工作目的，以及它的作用有何限制”。[2] 国家学说的个人主义基础在洪堡那里没有明确地表述，但这个前提无疑是隐含在他整个理论体系中的。贯穿于洪堡关于国家权力的目的及其限制的全部论述的核心精神，就是如何使国家不会侵犯和妨碍个人自由和权利。

---

[1] 人的权利从何而来?柏克不否认自然权利理论的合理性因素，但他强调权利是人赋的，是历史传统形成的。后来许多思想家都持此说。实际上，霍布斯和洛克的天赋（自然）人权理论与后来的人赋权利理论都有其合理性。前者将传统权利（特权）泛化为一般权利，后者在一般权利得到承认的时代，从历史中为其寻到根基。前者是革命理论，后者是对革命成果的历史辩护。

[2] 威廉·洪堡：《论国家的作用》，林荣远、冯兴元译，中国社会科学出版社，1998年，第22页。

19世纪初，法国自由主义者贡斯当也把个人自由作为其政治学说的基点。他相信，“个人独立是现代人的第一需要”，个人自由是“惟一真实的自由”，是“真正的现代自由”。[1]这种自由是国家权力必须面对的现实。“公民拥有独立于任何社会政治权力之外的个人权利，任何侵犯这些权利的权力都会成为非法的权力。”[2]在确认了个人自由和权利的前提下，贡斯当再去探讨国家权力的性质和界限。

边沁和J. 密尔提出功利主义作为自由主义的理论基础，他们将“趋乐避苦”视为人类的本性和人类行为的惟一动机，从这一基点出发，他们提出一个简洁的公式来衡量国家的优劣，即“最大多数人的最大幸福”。在他们看来，社会利益是个人利益的总和，所以个人利益是惟一真实的利益。只有每个人增加了快乐的总和，减少了痛苦的总和，实现了他的最大利益，整个社会才能实现利益的最大化。在功利的计算中，每个人只能算作一个(单元)，没有谁能够多于一个(单元)。这就将权利平等思想以另一种方式表达了出来。

可见，18世纪末到19世纪中期的自由主义思想家放弃了自然权利学派关于“自然人”和“自然权利”的理论形式，但却继承了其个人本位的理论内核，继续将个人及其相关的自由、利益、权利等作为其国家学说的出发点。他们的政治思维仍然从个人出发定义国家，而不是从国家出发定义个人。个人仍处于其价值原点的地位。在这样做的时候，他们并没有解决人们对“自然权利”的批评：自然权利是虚构

[1] 邦雅曼·贡斯当：《古代人的自由与现代人的自由》，阎克文、刘满贵译，商务印书馆，1999年，第38、41页。贡斯当所谓的“个人自由”是与“政治自由”相对而言的。“政治自由”指政治上的自治和参与，即民主；“个人自由”是指个人的独立，个人生活的某些领域免受国家权力干预，即人权。

[2] 邦雅曼·贡斯当：《古代人的自由与现代人的自由》，第61页。

的，没有实证的基础，那么，脱去了“自然权利”外衣的“个人权利”、“个人自由”以及“功利”的依据是什么？他们为国家权力提供了依据，但却没有为这依据提供依据。他们设定个人权利为国家权力的界限，但却没有解释为何个人权利是国家权力的界限，而不是反过来，国家权力是个人权利的界限。在19世纪的自由主义者当中，我们看到密尔为个人自由提供了系统的论证，但他的论证仅涉及自由的直接社会功效层面，没有达到关于个人与国家关系的本体论的深度。[1]从本体论的深度论证个人与国家关系的大有人在，如黑格尔，但他是从国家出发定义个人，其目的是以一种综合了自由主义的国家主义来实现对自由主义的超越。

## 2 政治思考的原点：理论上的不自觉与文化上的无意识

自由主义者内部似乎有一种默契，即对他们作为其理论体系出发点的“个人自由”和“个人权利”的根据保持沉

[1] 在这个问题上，与密尔同时代的法国思想家托克维尔表达了自由主义者的典型态度，他认为，人们追求自由过程中不应附加任何功利性的目的，追求自由就是为了自由本身。“多少世代中，有些人的心一直紧紧依恋着自由，使他们依恋的是自由的诱惑力、自由本身的魅力，与自由的物质利益无关；这就是在上帝和法律的惟一统治下，能无拘无束地言论、行动、呼吸的快乐。谁在自由中寻求自由本身以外的东西，谁就只配受奴役。”“某些民族越过千难万险顽强地追求自由。他们热爱自由，并不是出于自由给他们什么物质利益，他们把自由本身看作一种宝贵而必需的幸福，若失去自由，任何其他东西都不能使他们得到宽慰；若尝到自由，他们就会宠辱皆忘。”（托克维尔：《旧制度与大革命》，冯棠译，商务印书馆，1992年，第202—203页。）哈耶克也说：“只有当事先知道自由能够带来好处时才得到批准的自由，是不能称为自由的。”（弗里德里希·冯·哈耶克：《经济、科学与政治——哈耶克思想精粹》，第231页。）伯林所阐述的“消极自由”的特征之一，即自由具有内在价值，不是实现其他价值的手段。

默，不作进一步有效的论证，这正表明他们实际上将其作为政治推理的“原点”和基石，也是启动他们政治思维的原动力。自由主义理论体系处处都浸润着个人主义精神，个人是它的出发点和归宿，但它的个人主义最突出的表现，乃在于它将个人的权利视为不证自明的，而国家(政府)的权力则是需要证明的：政治哲学需要为国家权力提出根据，发现其权利何在，但却不需要为个人权利提供依据。个人权利是政治秩序和政治权力的原因，但它本身却没有原因。如后面我们要谈到的，如果一定要为它找到一个根据，那不能在此岸世界找到，而需要到彼岸世界去发现，也就是在人与上帝的联系中去发现。

以洛克为代表的17—18世纪的自由主义者都把作为国家基础的个人权利视为“自然的”，其含义在于，它们是人的本性所固有的，与生俱来的，先于国家而存在的。1776年，当聚会费城的北美殖民地人民的代表向世人宣告他们的权利的时候，他们觉得并不需要去论证他们何以拥有这些权利，而是直接宣称：“我们认为这些真理是不证自明的。”[1] J. 萨拜因指出：“天赋权利哲学所依据的伦理理论，必然是直观的。除了像洛克和杰斐逊那样，肯定个人权利是不言自明之理以外，没有别的办法能为不可侵犯的个人权利的理论进行辩护。”[2]

贡斯当区分了不同的自由，在他看来，各种自由的性质不同，依据也不同。他为其中的财产权提供了一种功利的解释，在他看来，财产权是社会的产物，是“社会的公约”，[3]遵守这

[1] 《杰斐逊集》(上)，刘祚昌、邓红风译，生活·读书·新知三联书店，1993年，第22页。

[2] J. 萨拜因：《政治学说史》，第742页。

[3] 邦雅曼·贡斯当：《古代人的自由与现代人的自由》，第166页。

个公约，对统治者和每个当事人都有利。人们衡量利弊得失，故觉得需要尊重财产权。也就是说，财产权不是先天的，不是先于社会和独立于社会的，不是个人固有的权利。但信仰自由及其相关的自由则是先天的，是个人固有的权利，它们是不需证明而合法的。

在当代自由主义思想家诺齐克那里，自由主义的这一特征已经表现得更为清晰和鲜明。他的政治哲学聚焦于一个问题：我们为什么及在何种限度内需要国家？他在《无政府、国家与乌托邦》一书开篇即以一个掷地有声的命题夯实了他整个政治哲学大厦的基石："个人拥有权利。"[1] 这个命题构成诺齐克政治哲学的逻辑起点。政治哲学首先需要追问的基本问题，"是任何国家是否应当存在的问题"。[2] 他不是问，国家权力为个人权利留下了多大活动余地，而是问，个人权利为国家留下了多大活动余地；他不是问，为何个人拥有权利，而是问，"为何不是无政府"。显然，个人权利是不证自明的，而国家权力的性质和范围则需要证明，特别是需要根据个人权利出发去证明。在诺齐克那里，除个人外、不存在任何社会或政治实体，只有单个的人，过着他单个的生活。"权利"指的是"各种边界"，这些边界设定了个人合法活动的范围，没有本人许可，不得跨越。而个人权利的边界也是对国家权力的"边际约束"。这样一来，国家权力就成为个人权利的剩余范畴，而个人权利却不是国家权力的剩余范畴。个人权利构成诺齐克讨论国家权力是否应该存在问题的基准，国家是否正当，是否可欲，都以个人权利

[1] 罗伯特·诺齐克：《无政府、国家与乌托邦》，何怀宏译，中国社会科学出版社，1991年，第1页。

[2] 罗伯特·诺齐克：《无政府、国家与乌托邦》，何怀宏译，第11页。

为依归。[1]

在所有著名的自由主义者当中，只有哈耶克脱离了正统自由主义传统，他认为权利是一个衍生(derived)概念，它由法治导出。但如近来石元康的研究所表明的，“事实上在提供自由的基础时，他的理论却隐含着权利是先于法治而存在的”，“他还是不得不把权利作为自由的最后的根据”。在这里，“权利是所有自由主义的最终极的概念这种想法又得到了一次印证”。[2]

我把自由主义政治哲学理论出发点或隐含前提的这种设定视为理论上的不自觉和推理过程的潜意识行为。它以无声无言的方式昭示着自由主义的个人主义特征。在我看来，自由主义政治哲学的特征主要不是表现在自由主义者们所着重论述的，而在于他们所不予论述的。在他们言说的背后，有一个不需言说的前提；在语言沉默文字退隐的层面上，我们才真正触摸到一个思想体系的底蕴。他们着力论证的，是国家(政府)权力的根据、来源、性质等；他们不予论证的，是为何个人或个人权利是政治思考和推理的出发点，是国家权力由以建立的基础。需要论证的，是思想发展和社会现实给他们提出的理论使命；不予论证的，是思想的发展为他们提供的现成的前提，也是代代遗传层层相因而形成的

[1] 类似的思想我们还能引证一些，如罗尔斯说：“每个人都拥有一种基于正义的不可侵犯性，这种不可侵犯性即使以社会整体利益之名也不能逾越。”（罗尔斯：《正义论》，何怀宏译，中国社会科学出版社，1988年，第1页。）德沃金说：“个人权利是个人身中的政治护身符。当由于某种原因，一个集体目标不足以证明可以否认个人希望什么，享有什么和做什么时，不足以证明可以强加于个人某些损失或损害时，个人便享有权利。”（德沃金：《认真对待权利》，信春鹰、吴玉章译，中国大百科全书出版社，1998年，第6页。）

[2] 石元康：《当代西方自由主义理论》，上海三联书店，2000年，第109页。

文化积淀。[1]它们构成自由主义思想家政治思考的自然起点和天然的文化预设。理论上的不自觉实际上是文化上的不自觉。他们在这种文化氛围中浑然不觉的东西，对于生存于另类文化氛围中的我们，却觉得非常鲜明醒目。[2]

我们这里要考察的，就是自由主义思想家的思想前提和文化氛围是怎样形成的。

## 3 个人主义的宗教之维

自由主义的实质在于它的个人主义。在自由主义思想体系中，个人的价值被提到前所未有的高度，这是近代思想发展最突出的成就。在追溯近代个人主义思想来源的时候，人们能够在西方思想史的深处隐约发现多种最初是微弱的源头。这些源头包括：犹太教和基督教关于信徒与上帝关系的信仰；斯多葛派关于人的精神独立于肉体而具有自由平等特质的理

---

[1] 伯林称，保障个人自由和权利的规则都是"先验地"(apriori)有效的，主张它们本是我自己的终极目的，或是我的社会或文化的目的。其实，这些规则所共同具有的特点是：它们已经广为众人接受，而且在人类的历史发展过程中，也一直深植在人的实际本性之中。它们恰构成了我们所谓"一个正常人"的基本部分。在他看来，个人权利与国家权力之间的界限不是人为划定的，这些界限之形成，是因为它们所包含的规则，长久以来就广为众人所接受，而人们也认为：要做一个"正常人"，就必须遵守这些规则；同时，人们认为如果违犯这些规则，就是不人道、或不正常的行为。(See I.Berlin, Two Concepts of Liberty, p.165.)哈耶克也相信，对于政治上的终极价值，"科学几乎无话可说"。(弗里德里希·冯·哈耶克：《经济、科学与政治——哈耶克思想精粹》，第264页。)

[2] 即使在西方政治思想史上，也存在着整体主义的传统。它把国家视为第一位的，个人的价值和权利依赖于国家；国家是目的本身，个人是工具，要无条件地为国家履行义务。比如黑格尔说，"神自身在地上的行进，这就是国家。"国家是"自在自为的"普遍性的存在，是伦理性的整体，而个人只是偶然的特殊的存在，是整体的"一些环节"，"个人本身只有成为国家成员才具有客观性、真理性和伦理性"。(参见黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆，1988年，第253—259页。)

论；罗马法学家对个人权利的阐释；日耳曼人在部落生活中表现出来的某种“前个人主义”或“早熟的个人主义”民族性格；[1] 中世纪的封建契约关系及其相应的观念；中世纪末期的城市生活和社会关系、市场经济和公民社会的影响等。

对个人主义的种种源头进行简单地描述和罗列是容易的，然而历史研究如果不甘心停留在对现象的肤浅描述上，而是要发现它们的内在联系，那么，我们必须承认，在各种源头当中，基督教提供了最终汇成近代个人主义主流传统的最充沛的精神与思想资源以及最主要的动力。

犹太教、斯多葛派哲学和罗马法学都构成基督教政治哲学的思想来源。犹太教信仰融人基督教，构成基督教不可分割的组成部分。斯多葛派政治哲学和罗马法学的个人主义精神都被基督教所吸纳，汇人基督教传统。基督教本身是一种出世的信仰体系，在直接涉及到政治法律伦理等现实问题的场合，神学家们，包括《新约》的作者和教父们，都直接吸取斯多葛派和罗马法学家的现成思想以填充自己在这方面的不足。他们毕竟是在古典文化的基地上思考和构建其神学体系的。[2]

日耳曼人的个人主义的民族精神，当基督教征服日耳曼

[1] 日耳曼人具有某种天然的个人主义性格，他们的“强大的独立倾向”、“极端的自我主张”、“无拘无束的独立性”，以及部落纽带“格外的薄弱”的社会关系特点，建立在私人忠诚基础上的亲兵制度等，都具有个人主义的特征。（参见埃里希·卡勒尔：《德意志人》，邢来顺、袁正清译，商务印书馆，1999年，第38页。）

[2] 教父们将西塞罗和罗马法学家关于自然法的思想经过神学改造后纳人其神学体系。《新约全书·使徒行传》常常一字不差地抄录塞涅卡的著作，阿里安整理爱比克泰德学说的《手册》，在很长时期里被基督教会作为教科书。塞涅卡和爱比克泰德甚至被教会视为“天生的基督徒”。罗马法对教父们影响的一个生动例证是，教父杰罗姆将《圣经》译为拉丁文，到处都使用罗马法的概念。另一方面，后世所见到的罗马法是经过罗马帝国后期基督教时代的洗礼，并由基督教皇帝主持编纂的，其中已经广泛渗人基督教的因素。

人后，便与基督教的个人主义合流。至于中世纪末出现的市场经济和公民社会，它们是与个人主义和自由主义相互耦合的。自由主义或政治上的个人主义是市场经济条件下人们自然的政治态度、政治情感、政治价值观的抽象和理论升华。它们互为因果。市场经济和公民社会虽然构成近代个人主义的直接的社会基础，但它们本身也在很大程度上是基督教个人主义精神透入社会结构和社会生活的结果。[1]

所以，基督教虽然也汇聚了来自其他源头的一些因素，但只有它才对个人主义的形成产生了决定性影响。基督教政治哲学对个人主义的贡献在于，通过在人与上帝之间建立起直接联系，它将人析解为二元对待的实体，从而使人的精神世界具有了独立的价值、摆脱了所有凡俗的负累和束缚；它将人的内在精神生命的价值和尊严提升到前所未有的高度，并通过对上帝的信仰而为它奠定了坚实的精神基础；它的超越主义的价值取向使人们以一种全新的有尊严的态度对待世俗社会和国家，从而仅赋予国家以工具性价值；它从有机的整体主义的世俗社会中，将人的精神生活剥离出来，赋予其独立性和个体性特征。总之，将个人及其彼岸命运置于政治秩序之上，赋予其目的性意义，[2]是基督教思想发展的自然结论。[3]

---

[1] 马克斯·韦伯关于新教伦理与资本主义精神之间关系的经典式研究已经得到广泛认同，但我认为，韦伯的理论有重大缺陷。他所忽略的一个基本事实是，资本主义精神不是产生在新教改革之后，而是产生在新教改革之前。所以应该在整个基督教思想史中去寻找资本主义精神之源，而不是仅限于16世纪才开始出现的新教。新教伦理不是产生了资本主义精神，而是助长了资本主义精神。

[2] 这仅仅是相对于世俗秩序而言。在基督教的意义系统中，上帝处于终极价值的地位，个人因为与上帝的联系而具有"次终极"的意义。

[3] 当代学者卡尔·J. 弗里德里希在追述西方宪政传统的起源时指出，"宪法旨在维护具有尊严和价值的自我（self），因为自我被视为首要的价值，这种自我的优先，植根于基督教信仰，最终引发了被认为是自然权利的观念。（卡尔·J. 弗里德里希：《超验正义——宪政的宗教之维》，第15页。）

进一步说，基督教的二元政治观不仅是一种政治哲学，它还是基督徒大众的政治认知方式、政治信仰、政治情感和态度，也就是说，它形成一种基督教特点的政治文化。这种政治文化模式下，一种个人主义的政治信仰和态度被普遍接受，代代流传。它深深透入社会结构和日常生活，无所不在地表现在语言、礼仪、各种象征符号上，内化为人们深层意识和无意识，从而成为先验的不证自明的真理，成为基督徒政治心理特征、政治人格特征。近代自由主义者理论上的不自觉的前提，是由基督教的发展准备下的；他们在文化上的无意识，正反映了近二千年中政治文化积淀的作用。

## 二　人的二重性和基督教超越主义价值取向

基督教提高个人的地位是通过将个人劈成两半来实现的。基督教信仰区分了人的灵魂与肉体、内在世界与外在世界、精神(宗教)生活与世俗生活、来世命运与现世境遇、天堂幸福与世俗幸福。通过把前者从后者中剥离开来并与上帝建立起直接的联系，从而赋予人的精神生命以某种高于世俗秩序的神圣意义和超脱世俗秩序的独立价值。J. 萨拜因称：这种二重性观念是“全部基督教关于伦理和政治思想的基础”。[1]

[1]　乔治・萨拜因:《政治学说史》,第 232 页。

## 1 灵与肉的对立

城邦时代的希腊人将人视为一个整体，是精神和肉体、现世和来世的统一。[1]早期城邦是建筑在共同血统基础上的。梅因断定，“所有永久和团结巩固的早期社会或者来自同一祖先，或者则自己假定为来自同一祖先。”[2]成员间以血缘纽带联结在一起。“每一个公民的生命并不认为以出生到死亡为限；个人生命只是其祖先生存的一种延续，并在其后裔的生存中又延续下去。”[3]这种血缘共同体同时也是宗教共同体，血缘关系被赋予宗教意义。城邦有自己的神坛、神垣、圣火和公餐（神餐），有自己的宗教节日和庆典。公民生活在同一城垣之内，托庇于共同的城邦保护神，死后则葬在城邦的墓地。[4]这样，在人们的观念中，有形的社会共同体与无形的另一世界的共同体是重合的、连续的，并没有分离和对立。公民的肉体与灵魂、生与死，都属于城邦或家庭。人的来世命运只是此世命运的直线延伸。

基督教是从犹太教中成长起来，但灵魂与肉体的二元对立却不是取自犹太教。

根据当代犹太学者弗尔德曼（Stephen M. Feldman）的说

---

[1] H.D.基托指出：“基督教和东方世界一般都将身体与灵魂、肉体的东西和精神的东西明确地区分开来，至少在苏格拉底和柏拉图时代之前，这种看法对希腊人来说还是陌生的。在希腊人眼里，绝对只有作为一个整体出现的人。”（H.D.基托：《希腊人》，徐卫翔、黄韬译，上海人民出版社，1998年，第233页。）

[2] 梅因：《古代法》，第75页。

[3] 梅因：《古代法》，第146页。

[4] 死后不准葬在城邦墓地是对公民的一种严重惩罚。传说哲学家德谟克利特就险些遭此惩罚。

法，基督教的两个中心命题之一，即"基督教精神和犹太人肉欲的二元对立"。[1]耶稣和他的使徒强调基本的二元主义：肉欲的身体与精神的灵魂的对立。这个二元主义与另外的二元主义相对应：物质世界和天堂的对立，暂时的和永久的，行为和信仰。这种二元主义导致两个王国的分裂：现实的王国——世俗和物质的世界；未来的王国——永久和未来的天堂。人的原罪构成这一系列二元分解的开端。由于人的原罪，造成了人与神的分离。人失去了精神生命的纯洁性和统一性，从此背负了一具源于尘土而还于尘土的肉体，注定了终有一死的有限生命，开始了世俗生活。[2]然而，肉体与灵魂、精神生活与世俗生活又不是截然分离的。基督的救世活动架起了此岸世界与彼岸世界的桥梁。在普通人身上自在的混沌未分的二元性在基督的追随者那里成为自觉的二元性。基督徒相信，耶稣以自己的肉体被钉在十字架上，为人们赎了罪，从此，只要信仰耶稣为基督，灵魂就能得到拯救。"这样，基督教就成了一种精神信仰和态度，——一种信念，一种良心的皈依，一种与世俗世界的行为无关的内在取向。"[3]

弗尔德曼认为，犹太教没有基督教所有的这些二元主义，特别是没有肉体和灵魂的对立，在它那里，只是一个完整的人。结果，犹太教并不贬低世俗和物质世界及人类在这个世界的生活。相反，它欢呼生命。上帝教导说："我将生死祸福，陈明在你面前，所以你要拣选生命，使你和你的后裔都得存

[1] Stephen M. Feldman, *Please Don't Wish Me a Merry Christmas, A Critical History of the Separation of Church and State*, New York and London: New York University Press, 1997, p. 16.

[2] 参见《圣经·创世纪》，第Ⅲ章第17—23节。

[3] Stephen M. Feldman, *Please Don't Wish Me a Merry Christmas, A Critical History of the Separation of Church and State*, pp. 18—19.

活。"[1]所以,"犹太主义是一种生活方式",强调在这个世界上善和正义的作用。犹太教《圣经》不断教导犹太人选择道德的行为。[2]这种对善良和正义行为的强调是犹太教的特征。"犹太教是行为和行动的宗教",它鼓励我们保持对生活的乐观主义,反对现世的罪恶,通过行为追求社会的正义与进步。信仰没有行为则没有意义。[3]

弗尔德曼所说大体不错。基督救世的信仰属于基督教,不属于犹太教。在《旧约》中,无论上帝对人类的惩罚还是拯救,都涉及肉体与灵魂的整体,都在现世实现。上帝在挪亚时代对人类的毁灭,以及后来让人类"多多繁衍,遍满大地"的允诺,还有对犹太人回到"流奶与蜜之地"的"应许"等,都见不到灵魂与肉体的二元对立。

基督教的二元论可以从柏拉图的哲学中找到最初根源。弗尔德曼认为,"新约中借用来自柏拉图哲学的理论,强调二元主义,身体的肉欲和灵魂的精神的对立,成为后来政教分离理论的关键"。[4]柏拉图比较早地阐述了二元的世界观:无形的理念世界与有形的现实世界、感官的和超感官的、自然的和超自然的、经验的和先验的、现世的和来世的等,这种对世界的双重性理解,后来被基督教所吸收。

---

[1] 《圣经·申命记》,第 XXX 章第 19 节。本书所引《圣经》中译本为 1919 年和合版,中国基督教三自爱国运动委员会和中国基督教协会 1982 年印发。同时参照英文译本,主要是:"Holy Bible", Authorized(King James) Version; New York International Bible Society, "The Holy Bible", 1978.

[2] 如:"要离恶行善,追求和睦"(《圣经·诗篇》,第 XXXIV 章第 14 节);"要止住作恶,学习行善,寻求公平,解救受欺压的,给孤儿伸冤,为寡妇辩屈",(《圣经·以赛亚书》,第 I 章第 17 节。)"耶和华眼中看为正,看为善的,你们都要遵行。""你要追求至公,至义。"(《圣经·申命记》,第 VI 章第 18 节、第 XVI 章第 20 节。)

[3] Stephen M. Feldman, *Please Don't Wish Me a Merry Christmas, A Critical History of the Separation of Church and State*, p. 19.

[4] ibid., p. 14.

然而真正将灵魂与肉体、理性与情欲的对立第一次凸显出来的是斯多葛派的伦理哲学。斯多葛派将人的本质理解为一种精神的存在,它是惟一宝贵的东西,而躯体则被视为灵魂的重负、枷锁和刑罚。只有克服情欲的搅扰,摆脱肉体的负累,人的灵魂才能获得自由。[1]但斯多葛派的超越主义属于"内在超越",即从外部世界的纷扰中撤回,返归到人的内在世界,实现心灵的宁静、净化与升华,即在自身实现超越。[2]它不是依赖于人格化的上帝,而是依赖于哲学,依赖于智者的沉思活动和道德修为。这种内在超越主义没有基督教那种外在超越主义的精神力量,由此产生的生活观念最多是消极遁世,而不会导引出天国与尘世鲜明对立的出世的价值取向。[3]

真正将人的肉体与灵魂的区分赋予重大意义的是基督教。据《圣经》的记载,耶稣传道伊始,就以一句救世主口吻的话语警醒世人:"天国近了,你们应当悔改。"[4]他传道的使命就是在世俗世界里呼唤精神的觉悟,从罪恶的肉体中救拔沉溺于其中的灵魂。按照耶稣传播的信仰,人既有"属土的形象",将来也必有"属天的形象"。罪虽然不是人的天性,上帝造人之初,人是无罪的,但由于遗传和习惯,罪成为人的第二

[1] 参见塞涅卡:《幸福而短暂的人生——塞涅卡道德书简》,赵又春、张建军译,上海三联书店,1989年,第21、138—141页。

[2] 奥勒留说:"一个人退到任何一个地方都不如退入自己的心灵更为宁静和更少苦恼。""记住退入你自身的小小疆域。"(马可·奥勒留:《沉思录》,何怀宏译,海南出版社,2002年,第43、45页。本书另有朱庆汝译本,中国社会科学出版社,1998年。)

[3] 斯多葛派的修身思想与儒家相近,同属内在超越类型,前者的典型是哲人,后者追求的是成圣。但儒家还有积极"济世"的一面。马克斯·韦伯认为,儒家的价值取向是"适应世界",帕森斯采取了"与凡俗世界取得和谐"的说法,而杜维明对两者都不满意,他认为儒家的价值取向有更为积极的意义,它"在这个世界却不属于这个世界,并要转化这个世界"。(哈佛燕京学社、三联书店编:《儒家与自由主义》,生活·读书·新知三联书店,2001年,第54页。)

[4] 《圣经·马太福音》,第Ⅳ章第17节。

天性。人的肉体属于这个世界，是卑污的、偶然的、暂时的存在；而人的灵魂能够为圣灵所充满，与上帝相沟通，从而得到永生。耶稣的救世活动既不试图使人“肉身成圣”，也不想完全改造或毁灭这个世界，[1]而是将人分解成两半，赋予其不同的意义，判定了其不同的命运。

耶稣传播的教义代表着对人的生命本质的一种全新的理解：人的生命本质是肉体还是精神？耶稣的回答是精神。这种精神不是斯多葛派所理解的被囚禁于肉体内的精神，而是属于人们迷失了的神的世界。肉体生命追求有限的生存，而精神生命则力图超越有限，追求自由和永生。耶稣召唤人们把目光由尘世转向天国，而天国与尘世的对立，正与灵魂和肉体的对立相对应。得到拯救的是灵魂，而不是肉体。对此，作为“基督教第二奠基人”的保罗说：“血肉之体，不能承受神的国；必朽坏的，不能承受不朽坏的。”[2]人的希望不在此世，而在来生。基督徒追求精神生命永生的信仰，是后来教会精神权力最基本的和最强大的能量源泉。

在高扬精神的同时，肉体被定义为罪的载体，得救的负累。耶稣直截了当地说：“叫人活着的乃是灵，肉体是无益的。”[3]不但如此，信徒还要牺牲肉体生命而换取精神生命。“凡要救自己生命的，必丧掉生命，凡为我丧掉生命的，必得着

[1] 按《旧约》记载，上帝曾因人类罪孽深重而完全毁灭人类，只让挪亚一家得以幸免。参见《圣经·创世纪》，第Ⅵ—Ⅶ章。

[2] 《圣经·哥林多前书》，第ⅩⅤ章第50节。需要指出的是，保罗这里讲的“肉体”比我们所理解的“肉体”一词的字面意义要宽泛。G.F.穆尔认为，“保罗指的肉体不单是它的物质方面，而是身体与灵魂，感官与理性两者，他们都受到了罪的败坏。”（G.F.穆尔：《基督教简史》，商务印书馆，1981年，第27页。）肉体实际上是世俗生活的主体，既包括其物质方面，也包括精神方面。与肉体相对应的“灵”或“精神”，则特指人的精神世界中能够与上帝相沟通，与圣灵相融合的部分。

[3] 《圣经·约翰福音》，第Ⅵ章第63节。

生命。"[1]这里，耶稣叫人们在两个生命中作出抉择：一个是沉重的向下的力量，使人坠入罪孽的深渊；一个有向上的倾向，使人跃升到天国。一个是暂时的，一个是永久的。执著于暂时的，便会失去永久的；迷恋此岸，便会迷失彼岸。他唤醒人们要"悔改"，就是要遏止灵魂被肉体拖向深渊的趋向，转而回向天国。这就设定了基督教超越主义的价值取向。保罗表示，"凡属基督耶稣的人，是已经把肉体连肉体的邪情私欲，同钉在十字架上了"。[2]



## 2 人的双重生活

如当代思想家 D. 贝尔所言：宗教是"在生存的最深层次寻求生活的意义"。[3]在罗马帝国那物欲横流、醉生梦死、糜烂颓废的时代，基督教对人生命本质的理解代表着对人生意义的另一种寻求。基督教信仰突出强调人的灵魂永生的意义，贬低现世生活的价值，从而把人们的目光引向来世和天堂。这样就产生了一种独特的生活观念和生活方式。

城邦时代的人们尽管也相信神灵和人的灵魂不死，但是，他们生活的重心在世俗世界。他们有彼岸意识，但在此生此世，他们全身心地投入城邦的政治生活。既然来世不过是此世的直线延伸，他们就不会因为来世信仰而漠视现世生活。公民们将整个的身心投入城邦生活，将整个人的精神和肉体贡献于城邦。他们以城邦作为精神的支柱或寄托，相信通过优良的城邦生活，一个公民才能达到完美的道德境界和实现

[1] 《圣经·马太福音》，第XVI章第25节。
[2] 《圣经·加拉太书》，第V章第24节。
[3] D. 贝尔：《资本主义文化的矛盾》，赵一凡等译，生活·读书·新知三联书店，1989年，第222页。

自己的本性。城邦主义就是公民宗教,也是公民的生活方式。城邦的宗教具有政治意义,城邦的政治生活也具有宗教意义。在罗马人那里,宗教是政治组织的一个不可分割的部分,是一种民族、部落或家族感情,而远非个人对精神力量的虔诚之事。宗教的虔敬与热爱部落、国家或家族的情感溶为一体,罗马法甚至将宗教法作为公法的一支。[1]所以,城邦时代的人对基督教式的世俗生活与精神生活的区分没有任何概念。

从斯多葛派对精神生活的器重和对灵魂完美的追求,以及对世俗权力、荣誉和物质生活的蔑视里,人们可窥见基督教价值观的端倪。[2]但两者的区别也是很明显的。在斯多葛派那里,沉思的哲人生活是最高境界,而在基督教那里则是天堂的永福。塞涅卡相信,拯救人的灵魂从而使其获得自由的是哲学,[3]苏格拉底和小加图都曾被他引为自由的范例;而基督教的灵魂得救则需要通过对基督的信仰和崇拜。哲人智者避世沉思的生活被斯多葛派视为最接近神的生活,[4]但它仍然属于世俗生活。塞涅卡认为,智者在某一方面甚至"超越于诸神之上",智者"具有人的一切弱点,同时又像神那样无忧无虑"。[5]也就是说,在现世的肉体之内和世俗生活中,一个智者就能达到神的精神境界。然而基督教追求的却是真正超世的神的生活,是彼岸境界的与神同在。在斯多葛派那里,精神生活本身即是目的,而基督教的精神生活却另有目的——一个超世俗的目的。

---

[1] 参见詹姆斯·布赖斯:《神圣罗马帝国》,孙秉莹等译,商务印书馆,1998年,第10页。

[2] 参见西塞罗:《论共和国,论法律》,王焕生译,中国政法大学出版社,1997年,第31—32页。该书另有沈叔平、苏力译本,商务印书馆,1999年。

[3] 塞涅卡:《幸福而短促的人生——塞涅卡道德书简》,第138页。

[4] 古典时代希腊哲学家也多都持此看法。

[5] 塞涅卡:《幸福而短促的人生——塞涅卡道德书简》,第109页。

基督教对生活的理解包含着双重的二重性。首先是天国生活与尘世生活的二重性，而在尘世生活中，又区分为精神生活与物质生活、宗教生活与世俗生活的二重性。[1]在奥古斯丁那里，“上帝之城”和“世上之城”在时空上是分离的，一个在此岸世界，一个在彼岸世界。但自基督降临后，此岸世界也分化为两个城，那些“选择肉欲生活”的人属于世上之城，那些“选择精神生活”的人属于上帝之城。[2]精神生活和宗教生活虽在尘世进行，但它的目的却是超脱世俗生活。城邦时代的人立足现世生活而向往来世，斯多葛派追求在现世即过神的生活，基督徒则是立足来世过现世生活。有人形容说，基督徒的足站在这个世界上，头却伸向天空。他们已经将生活的重心由世俗转向天国。普通人的世俗生活是在世俗层面上横向扩张，企图满足人的肉体和情欲；斯多葛派的生活方式是反身向内，试图约束、控制和克服肉体的情欲，实现内在的超越；而基督教则属于向外和垂直向上的超越，使人的灵魂摆脱肉体而得进天国。

耶稣传播的是天国即将来临的福音，由于天国即将来临，人们便应该对人生有新的态度，开始新的生活方式。如保罗所说：“若有人在基督里，他就是新造的人。旧事已过，都变成新的了。”[3]早期基督徒的观念具有强烈的末世论色彩。他们等待基督重返人间，等待末日审判和千年王国的到来。早期教会就是一个期待的团体。虽然这种期待一再落空，一再推

[1] 基督教所讲的“精神生活”与“物质生活”的对立与我们通常理解的不同。“精神生活”特指具有宗教内容的精神生活，不包括世俗性的精神生活，比如研究世俗的学问、欣赏音乐等。

[2] Augustine, *The City of God*, XIV.2, trans. G.E. Mc-Cracken, The Loeb Classical Library.

[3] 《圣经·哥林多后书》，第Ⅴ章第17节。

迟，但这种期待的心理却根深蒂固。[1]基督徒们把这个世俗的世界视为他们精神朝圣旅程中一个短暂的寓所或客栈，甚至现实世界干脆就是一个涤罪所。所以，“不要爱世界和世界上的事。……因为凡世界上的事，就像肉体的情欲，眼目的情欲，并今生的骄傲，都不是从父来的，乃是从世界来的。这世界和其上的情欲，都要过去。”[2]在这个世界他们都是“客旅”，在世上度着“寄居的日子”，他们“更美的家乡”在天上；在这个世界并没有属于他们的“常存的城”，他们寻求的是那“将来的城”，[3]那才是他们精神生命的真正归宿。[4]他们忏悔、祈祷、行善、苦行，为了得到上帝的赦免、宽恕，使其灵魂得进天国。灵魂得救才是他们真正追求的目标。

由于对天国的期待，所有的人类价值在基督教那里都被相对化了。在《新约》中，我们到处都见到一种反论，它们的意义在于以新的生活观念否定通行的世俗生活准则，将世俗生活与来世生活对立起来。“哀恸的人”，“受逼迫的人”被许诺天国，[5]贫穷的人得到希望，而“富足的”却要“空手回去”。人们被教导要爱自己的仇敌，要为逼迫自己的人祈祷。如此违悖世俗常理，才能进天国。面对世俗地位

[1] 在西方基督教世界，随着时间的推移，对天国的期待心理逐渐淡化，天国的影像逐渐远去和变得模糊。大约在第一个千年过去后，基督教开始承认现世幸福的价值，又过了约五个世纪，基督徒才把生活的重心放在世俗生活上。但直到自由主义产生的时代，对天国的期待仍处于基督教信仰的核心。通过20世纪60年代的第二届梵蒂冈大公会议，官方天主教首次明确宣布“这神国业已存在于此世”，不过它尚隐蔽于奥迹之内，当基督再度来临，它将成功为圆满无缺的。由此使天主教官方信仰的重心转向现世。

[2] 《圣经·约翰一书》，第Ⅱ章第15—17节。

[3] 《圣经·希伯来书》，第Ⅺ章第13—14节，第Ⅻ章第15节；《彼得前书》，第Ⅰ章第17节，第Ⅱ章第11节。

[4] 在罗马的法庭上，当罗马官员问基督徒他的家在哪里时，他可能会说：“在天上的耶路撒冷。”

[5] 《圣经·马太福音》，第Ⅴ章第3—10节。

的不平等，它强调人的精神的平等；而人的精神虽然是平等的，但却要服从"肉身的主人"和在上者的权力……类似的两种生活、两种境遇、两种命运的对立屡屡出现在《圣经》中，耶稣和使徒们竭力将两者区分开来和对立起来，要求信徒们摆脱世俗成见，过另一种生活，或以新的观念过现世生活。基督徒是"背起十字架追随基督的人"，他们自诩为"新人类"，与众不同。一旦他们接受耶稣为惟一的道路，就实行一种新的生活方式，自我和自觉地流放于这个世界以内。

大概写于第二或第三世纪的一份文献（作者不详）这样描述基督徒："基督徒在国籍、语言和习俗方面与别人并无不同，他们不是住在自己的城市里，说的话也不是陌生的方言，也没有怪异的生活方式"，但是，他们却"见证了他们自己国度的非凡品格。他们居住在自己的国家，却像外人；他们承担公民的一切义务，却忍受外国人的一切遭遇。对他们而言，异乡即为故土，祖国亦为异邦。……他们现在是在'肉身之内'，但不'体贴肉体的事'。他们在地上度日，但他们是天上的子民。他们遵守世上的法律，但在生活上高过法律的标准。……简单地说，基督徒之于世界，就像灵魂之于身体，……灵魂在身体内但不属于身体，基督徒生活在世上，但不属于这世界"。[1]

"不属于这个世界"使他们成为一个新的精神族类。攻击他们的人说他们标新立异，憎恨世界。罗马著名历史学家塔西佗在解释尼禄为何迫害基督徒时说：他们之所以被定罪，

[1] Epistle to Diognetus, in Cyril C. Richardson, ed., Early Christian Fathers, Philadelphia, Westminster Press, 1953, pp. 216—219. 这段话较为完整的文本可参见陶理主编：《基督教二千年史——自第一世纪至当代》，李伯明、林牧野译，海天书楼，1997年，第67页。作者根据英译本重新译过。

“不是因为纵火,而是因为他们的反社会信仰”。[1]同情和支持者却说早期教徒坚守真道，道德标准极高。[2]早期基督徒的道德水准到底如何，我们这里可以存而不论。我们能够肯定的是，基督徒基于接受耶稣为“惟一的道路”的彼岸信仰，的确坚守着一种特殊的道德准则，过着一种与众不同的双重生活。

然而,基督教并没有完全否定世俗生活的价值。H.缪勒指出“尽管基督教经常让步于强大的来世倾向，但它从犹太教那里继承来这样的思想，即人间生活是非常真实的且十分真诚。尽管有的圣徒逃离了这个世界，但它从没有将现世贬低为虚幻的或无价值的，或认为历史是简单的循环，因为上帝本身也曾以肉身在某一历史时期出现在世间。他的出现标志着新的起点，……中世纪没有清静无为的极端的隐退思想。”[3]菲特烈·华特金斯从十字架的象征意义中发掘基督教的二元观念。基督被钉死在十字架上，经受了肉体的折磨和痛苦。死在十字架上的不仅是一位神,同时也是一个人。神性与人性在基督身上结合为一体。“神过凡人的生活,忍受肉身所必得忍受的痛苦，借此为人类带来一个讯息——即我们不应趋避痛苦与羞辱，而应把它们看作是达成最高精神目的的工具。”[4]

的确,如果与其他一些宗教如印度教和佛教相比,基督教

---

[1] “hatred of the human race”,或可译为“反人类”。Tacitus,Annales,XV.44.in Henry Brttenson,ed.,Documents of the Christan Church,2nd Edition,Oxford:Oxford University Press,1963,p.2.

[2] 据载,亚历山大城一次发生黑死病,居民都逃光了,只有基督徒留下来照看病人,掩埋死者。

[3] Herbert.J.Muller, *Freedom in the Western World: From the Dark Ages to Rise of Democracy*, pp.53—54.

[4] 菲特烈·华特金斯:《西方政治传统——近代自由主义之发展》,第30页。

的特点在于对世俗事务的深深卷入。佛教以世俗生活为苦为空，故对之或漠不关心，或试图逃避；基督教以世俗生活为罪，它是有限的、暂时的，充满邪恶，但人们却不能逃遁，只能面对。[1]上帝“道成肉身”，基督具有神和人的二重性，使其成为肉体与灵魂、世俗生活与精神生活的中介。

耶稣最早将灵魂与肉体、世俗生活与精神生活分开，面对世人沉迷于世俗世界的状况，他更多地强调对天国的追求。到保罗那里，面对信徒的出世热忱和反抗世俗命运的躁动，他更多地劝慰信徒安于世俗命运，尽世俗的各种义务。[2]在基督教的信仰中，此岸与彼岸的两股力量有着令人焦虑的紧张关系，人们很容易偏向一端。或者过分强调人的超自然价值，把世俗生活贬低到最低限度；或者注重此生，使宗教服务于获得尘世的福祉。在基督教历史上，这两股力量以两种极端的形式表现出来：一是极端厌世的苦行和禁欲主义，从尘世生活彻底退出；二是完全认同和融人世俗秩序，或者以激进的革命观念，试图按基督教精神改造世界，将千年王国在尘世间实现。但两者都没有成为主流，没有一种倾向取得压倒性优势。

在基督教政治哲学发展过程中，神学家肩担此岸与彼岸两极，两者的分量在不同的神学家那里是不同的。在奥古斯丁那里，两个城的生活呈现为尖锐对立的两极：一个圣洁、虔敬、和谐，是真正有福的生活；另一个是悲惨、无望、不幸、十分

---

[1] 中世纪西方修道院也并非专事祈祷静修的世外桃源。修士们从事繁重的农业和手工业劳动，西欧大片农田就是他们开垦的。修道院里流行过一句箴言：“劳动与祈祷。”院规里写着，要让修士们劳作到“站着就能睡着”。修道院还负责赈济穷人，帮助寡妇孤儿等无助者，照料病人，举办慈善事业，兴办或赞助文化教育机构等。与佛教寺院生活和东正教修道精神形成鲜明反差。

[2] 一般认为，保罗的书信写于耶稣死后20年，也就是公元50年。（参见约翰·希克：《上帝道成肉身的隐喻》，王志成、思竹译，江苏人民出版社，2000年，第18页。）

痛苦、充满罪恶。[1]但是中世纪盛期的阿奎那却开始给尘世幸福以合法地位，虽然它低于天堂的幸福，但它毕竟是人类幸福的一部分。

出世与入世的钟摆不时会摆向两边，但中轴线是出世精神与入世态度的动态平衡。菲特烈·华特金斯说："在世上伟大宗教体系中，基督教独具不安与动态的紧张。""基督教的人性观在此生与来生间保持一种微妙不安的平衡，稍有偏颇，整个概念便溃不成形。早期神学家以高度的技巧与冷酷无情的态度去对抗这少许的偏差，而得以维持这种平衡，使基督教这种独特宗教的生存得到保障，也为同样独特的西方文明的发展铺下坦途。"[2]基督教的主流传统对世俗生活既不是消极逃遁，也不是全身心的投入；既不是完全弃绝，也不是使其圣化。它使两者分开，保持着距离和张力，同时肯定精神生活第一的原则。这是基督教的特点。

缪勒（H.J.Muller）在一般地论述基督教对西方自由的贡献时曾高度评价这种二元主义的贡献："处于基督教自身核心的极端的二元论：肉体的与灵魂的二元论；世俗的与精神的二元论；地上之城与上帝之城的二元论——当它们被蛮族皈依者的精力、激情、任性和想像力所激活并发生转变时，冲突变得尤为激烈。它带来的紧张有助于解释，为什么西方基督教世界成为最有生机，最富于持久的创造性，也最自由的文明；或许也是最混乱的、令史学家感到最麻烦的文明。"[3]的确，正是二元性的紧张而不是一元性的死寂，带来西方社会的生机与活力，带来西方文化特有的自由。

[1] Augustine, *The City of God*, XIX.20.

[2] 菲特烈·华特金斯：《西方政治传统——近代自由主义之发展》，第30、32页。

[3] Herbert J.Muller, *Freedom in the Western World: From the Dark Ages to Rise of Democracy*, p.46.

从政治哲学发展的角度来看，这种对人的本质的二元性理解及与此相关的对人类生活的全面二元性析分，是基督教二元政治观的基石。后面我们要谈到的基督教政治哲学的一系列二元观念，都是由此展开的。



## 三　人的价值与尊严

自由主义是以中世纪末期开始的数百年世俗化进程的成就为前提的。世俗化进程包含着对上帝信仰的冷漠，使上帝淡出于人类生活；包含着对上帝领地的侵夺，从而挤出人的活动空间；也包含着对上帝的进攻，以显示人的力量和自信。在政治领域，世俗化意味着排斥上帝超自然力量对政治事务的干预，从上帝的重压下解放人性，从神权那里争得人权。由于今天的世界受惠于世俗化的成就，所以人们从世俗化的出口看过去，看到的是人权从神权下的解放。然而如果我们沿思想史之流从古典时代下行，就会发现，起初正是基督教使人在神的庇佑下获得某种尊严、某种平等和自由。近代人在世俗化进程中获得的解放，是在基督教所肯定的原则基础上的进一步发展和扩张。当近代人痛感神权侮辱了人的尊严的时候，这种感受正是在基督教文化中孕育形成的。

通过对人的二元分解，基督教肯定了其信徒生命的精神基础，确立了其精神生命与上帝的联系及其彼岸命运，从而提升了人的地位和尊严。别尔嘉耶夫指出："很久以前，基督教曾完成一场伟大的精神革命，它从精神上把人从曾经在古代甚至扩散到宗教生活上的社会和国家的无限权力下解放出来。它在人身上发现了不依赖于世界、不依赖于自然界和社

会而依赖于上帝的精神性因素。"[1]早期自由主义者能够坚定地主张人具有所谓不可剥夺、不可转让的神圣权利，表现出他们是基督教思想文化遗产的继承人。

## 1 上帝的选民与弃民

"上帝选民"思想在犹太教中已经出现。犹太人在演化埃及一神教的过程中，遵循了一条新的思想路线，即它把犹太人作为"上帝优选的子民"，并通过施割礼使其成为上帝独一无二的信仰者。[2]不过在犹太教那里，"上帝选民"的观念只是将犹太人与其他民族区分开来，从整体上解放犹太民族，从而提升了犹太民族的自尊，而不是信徒个人的自尊。基督教从犹太教中分化出来，它的"选民"概念得到重新定义。如A. 布莱克(Antony Black)所说："在这个问题上，基督教也许给人们的信念带来了革命。因为他的教导是：古代犹太人是作为一个民族从埃及人那里得到解放，而基督已经既解放了人类整体，也解放了人类个体。"[3]根据基督教的教义，通过上帝"道成肉身"，通过真正的神性与完全的人性在基督里的合一，从而在基督里实现了由神到人、由人到神的转化。耶稣的牺牲成为人类命运的转折点，从此，那些信仰耶稣为基督的人，都从罪和必死的惩罚中得到解放，"出死入生"了，成了"神的选民"或"天上的国

---

[1] H.A.别尔嘉耶夫：《精神王国与恺撒王国》，安启念、周靖波译，浙江人民出版社，2000年，第34页。

[2] 参见萨比尔·塔伊迈，《犹太通史》，张文建、王复译，商务印书馆，1992年，第36—40页。

[3] Antony Black, *Guilds and Civil Society in European Political Thought: from the Twelfth Century to the Present*, London: Methuen & Co. Ltd., 1984, p. 41.

民"。[1]正如4世纪著名神学家亚大纳西(Athanasius)所说:"他(基督)被造成人,为使我们能成为神。"[2]其他人则成为上帝的"弃民",注定遭受地狱的永罚。

在《新约》里,耶稣一方面反复向世人强调他的救世主使命,只要跟随他,就能获得新的生命。他说:"我是世界的光,跟从我的,就不在黑暗里走。""我就是羊的门,……凡从我进来的,必然得救。""我就是道路、真理、生命。若不借着我,没有人能到父那里去。"[3]使徒们也宣称:"凡信耶稣是基督的,都是从神而生。"[4]另一方面,耶稣也极力将他的信徒与其他人区分开来,称他们为"世上的盐"、"世上的光"。[5]提升他们的价值。选民的价值和尊严是在对弃民的对照中凸显出来的。[6]使徒们也对信徒宣称:"你们是重价买来的,不要作人的奴仆";你们是"光明之子","白昼之子"。[7]《新约》的某些段落表明,"早期基督教公社相信,他们已经成为'属神的民族',蒙受神的拣选和应许:他们是选民、高贵的祭司(royal priesthood),神圣的民族,上帝的子民(God's own people)。"[8]天国的公民。上帝许诺,基督徒要得到的光荣,是他们"见所未见,闻所未闻,想所未想"的。[9]

---

[1] 参见《圣经·约翰福音》,第Ⅴ章第24节;《歌罗西书》,第Ⅲ章第19节;《腓力比书》,第Ⅲ章第20节。

[2] Athanasius, Incarnation, Ⅶ.8.

[3] 《圣经·约翰福音》,第Ⅹ章第7-9节;第Ⅷ章第12节;第ⅪⅤ章第6节

[4] 《圣经·约翰一书》,第Ⅴ章第1节。

[5] 《圣经·马太福音》,第Ⅴ章第13节,第14节。

[6] 必须指出,耶稣对基督徒的褒扬是与对非基督徒的贬损和歧视联系在一起的,后来教会又将其扩大到被视为不是真正基督徒的异端。基督徒的自我认同成为对犹太人和异端的极端歧视和残酷迫害的心理根源。

[7] 《圣经·哥林多前书》,第Ⅶ章第23节;《帖撒罗尼迦后书》,第Ⅴ章第5节。

[8] Christopher Rowe and Malcolm Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge University Press, 2000, p.638.

[9] 参见《圣经·哥林多前书》,第Ⅱ章第9节。

如果说对基督的信仰是基督徒的内在特征，[1]那么，作为入教关键仪式的洗礼则是其外部特征。基督教以洗礼取代犹太人的割礼，使上帝的选民与其他人区分开来。"你们奉主耶稣的名，并借着我们上帝的灵，已经洗净，成圣称义了。""你们因基督耶稣，都是神的儿子，你们受洗归入基督的，都是披戴基督了。……你们在耶稣基督里都成为一了。"[2]洗礼使基督徒获得新的精神生命，所以被视为"第二次降生"。早期教父克莱门(Titus Flavius Clemens Alexanderinus)自信地说："我们是上帝的选民，他只愿意让我们称作父亲。"[3]

当4世纪末基督教成为罗马帝国的国教后，基督教教民的身份与帝国臣民的身份重合为一。入主西欧的日耳曼人逐一被基督教所征服后，西欧各国的情况也是如此。[4]在这种场合，一般国民自幼就受洗入教，获得教民的身份，这是获得社会和国家身份的前提。"中世纪人通过教会及其在教会中的成员地位进入国家(那时的国家)而成为'公民'"。[5]这样，基督徒们就具有双重身份：首先是基督徒，其次才是具体国家的国民；首先是无形教会平等的一员，其次才是有形社会等级秩序上的一分子。对大多数人来说，作为具体国家的成员，难说有什么尊严；在等级体系的网络上，人性遭受扭曲。但他们同时还是基督徒，是上帝的特选子民，是天国的公民，这构成他们人格尊严的基础。

---

[1] 保罗解释说，所谓基督徒就是"所有在各处求告我主耶稣基督之名的人"。(《圣经·哥林多前书》，第Ⅰ章第2节。)

[2] 《圣经·哥林多前书》，第Ⅴ章第11节；《加拉太书》，第Ⅲ章第28节。

[3] 克莱门：《劝勉希腊人》，王来法译，生活·读书·新知三联书店，2002年，第137页。

[4] 大约到1050年，几乎所有的西欧国家都成了基督教(天主教)形态的国家，各国普遍承认罗马教会的权威。

[5] 转引自J. 马利坦：《人和国家》，霍宗彦译，商务印书馆，1964年，第147页。

## 2 上帝的“形象”与“样式”

H. 缪勒指出：基督教的一个原则是人的尊严，甚至是个性的神圣。每个人必须被尊重，因为他是按上帝的形象造出来的，被赋予个性的灵魂。[1]卢克斯也说：“在上帝的最高意志下，个人有着至高无上的价值这一观念，在《福音书》中就曾明确地提出来过。”[2]在使徒和教父们那里，“上帝的形象（或肖像）”代表着人格的尊严。[3]在所有造物中，只有人类是按上帝形象创造的，与上帝相似。[4]整个世界都是为人类创造的，人类是创造的高峰。人类不仅与其他生物一样有生存和感觉能力，还有与天使一样的理解与推理能力。

基督徒们相信，通过受洗入教，他们变成了蜕去旧的躯壳的“新人”，分享了神的本质，不再是原来的自然人，而是成了不断趋向“造他的主的形象”的“新人”。[5]而人的身体也就成了“圣灵的有生命之殿”。[6]

---

[1] See Herbert J. Muller, *Freedom in the Western World: From the Dark Ages to Rise of Democracy*, p.55.

[2] 史蒂文·卢克斯：《个人主义：分析与批判》，朱红文、孔德龙译，中国广播电视出版社，1993年，第49页。该书另一个中译本是阎克文译，《个人主义》，江苏人民出版社，2001年。

[3] 当代神学家普遍将人是上帝的“形象”或“样式”作为人类尊严和人权的基础。参阅莫尔特曼：《基督教信仰与人权》；洛赫曼：《人权：在分裂的世界中普世的同一性》，载刘小枫主编：《当代政治神学文选》，蒋庆等译，吉林人民出版社，2002年。

[4] 不过奥古斯丁却认为，女人并非上帝的完整形象，只有和作为女人头脑的男人相结合，女人才是上帝的形象。

[5] 《圣经·歌罗西书》，第Ⅲ章第10节。

[6] 《圣经·哥林多前书》，第Ⅵ章第19节；《哥林多后书》，第Ⅵ章第16节。教堂被称为“上帝的无感觉之殿”。基督教的教堂本身并不具有神圣性，因为基督徒自己才是“永生上帝的圣殿”，教堂只是因举行第一次圣餐而变得神圣起来。

后来一些神学家将“上帝的形象”(image)与“上帝的样式”(likeness)区分开来，突出强调人的精神生命的价值。伊里奈乌(Irenaeus)解释说，“上帝的形象”指人的肉体，而“上帝的样式”指人类与上帝的沟通，也指得到拯救的过程。这样，“样式”就是与上帝的沟通与融合。他写道：“如果他的灵魂不被圣灵所充满，他其实只是一个动物……他就会是不完善的、肉欲的和充满罪孽的。他徒有上帝的外形(image)，但没有充满圣灵的神似(likeness)。”“只有被圣灵充满，人才是精神的和完善的。”[1] 瓦伦提尼安(Valentinians)则按人的本性将人分为三个种类，其中二种注定得到不同的拯救，第三种遭到永罚。与上帝的“形似”(image)对所有人都相同，而“神似”(likeness)只适于被拣选者(saved)，因为他们将精神生命作为自己的本质。[2]

“形象”与“样式”的区分意味着，天国的席位并非对所有人开放的，也并非对所有的基督徒开放。奥古斯丁说：“人的本性在天使与野兽之间，如果奉他的造物主为他的主，服从他的命令，他就进入天使的行列，反之则与野兽无异。”[3]这使基督徒自认为与天使一般，但也使他们可能将非基督徒或他们认为的假基督徒视同与野兽无异。[4] 由此，基督教许给人的尊严便打了一半折扣。

在基督教神学的核心，始终存在着一种深刻的二元主义的悖论：人是按上帝形象创造的，上帝创造他以使其分享造物

---

[1] See Lester L. Field JR., *Liberty, Dominion, and the Two Swords: On the Origins of Western Political Theology (180—398)*, London: University of Notredame Press, 1998, p.5.

[2] ibid., p.274.

[3] Augustine, *The City of God*, XII, p.22.

[4] 教父克莱门称：“只有敬畏上帝的人才是富有的、清醒的、出身高贵的，因此才是上帝的形象和模样；应该坚信，一旦他被耶稣基督改造成‘有理智的公正而虔敬的’，他也就同样地成了与上帝相像的人。”（克莱门：《劝勉希腊人》，第136—137页。）

主的永恒喜悦;但它同时又是堕落的生物,注定承担着罪和由罪而来的惩罚。所以,在基督教神学理论中,对人类尊严的肯定和对人性的贬低并存。[1]它所贬低的是人的物质存在和世俗生活,它所称扬的是人的精神性和彼岸性特质。它贬低人性,是因为它高扬人的神性;它高扬人的神性,则必须贬低人性。对人性的悲观估计,深刻地影响了基督教的社会政治理论。对基督徒来说,世俗生活是人从堕落到得救的过渡期,也是上帝弃民的生存状态,基督教对世俗生活的规范和指导,都是从人是堕落的生物这一估价出发的。如果人都是纯粹的基督徒,就不需要世俗的法律、强制性权力、等级秩序,问题在于,基督徒虽自认为上帝的选民,但世俗社会的建构却不能以此为基础。选民不是天使,他只是具备了进入天国的候选人资格。所以,在构建世俗社会秩序时,必须将人视为有罪的和堕落的生物。中世纪的社会政治思想倾向于强调人的自然堕落而非尊严,认为这种有罪的生物在现实秩序中不配享受自由。所以它强调对权威的服从,强调秩序的重要性,为奴隶制和强制权力作出辩护。只是这一切都不涉及人的精神生活和来世命运。

在现实生活中,基督徒一方面忏悔赎罪,一方面又相信自己是上帝的选民。早期基督教遭受政府的迫害和社会的歧视,信徒们需要背起沉重的十字架追随基督,关于他们与上帝独特关系的自我意识和信念使他们与所在的世界区分开来,并支撑着他们在罗马政府和社会的重压下坚守自己的信仰。[2]这时的教会被视为纯粹由标准的基督徒组成的圣徒团体,没

[1] 不了解这一点,就不能理解中世纪一系列黑暗制度,不理解近代人的解放为何从反教权开始。

[2] 史料记载,许多基督徒以平静的心情接受对他们的各种迫害:没收财产、拘押刑讯,直至投喂狮子。

有污点和瑕疵。4世纪后，教会获得合法地位甚至许多特权，入教者的成分混杂起来。这时加入教会不再是个人的选择，而是环境和习惯使然。从此，教会开始区分正统的教徒和异教徒。[1]使徒时代，只要信仰基督，接受洗礼，就是基督徒。在奥古斯丁的时代，人们开始提出："什么样的人才算是基督徒?"到大格里高利时，问题变成"具有怎样的生活和行为举止才算是一个好基督徒?"这样，不仅有教会之内和教会之外的二元区分，还有"有形教会"与"无形教会"的二元区分。前者是尘世间有形的人的组织，是有缺陷的社会结构；后者是由从圣灵而生的上帝子民组成的。[2]"无形教会"是羁留于现世的精神王国，它的成员是真正的上帝选民。

基督教在人与上帝的关系中重新确定人的价值，从而使西方社会关于人的自我意识发生了重大变革。如著名基督教史学家V. 沃尔克所说："基督徒认为自己是与众不同的人，是新的种族，是真正的以色列人。虽说他们也为罗马的国家及其统治者乞福，但他们认为自己不再是罗马公民，而是天国耶路撒冷的公民。"[3]保罗向信徒们指出，由于信仰基督，他们已经变成新人。"因为你们已经脱去旧人和旧人的行为，穿上了新人。这新人在知识上渐渐更新，正如造他的主的形象。……所以你们既是神的选民，圣洁蒙爱的人……"[4]

贡斯当曾指出，宗教"在我们朝生暮死的世界中构成了人类的尊严"。[5]这个论断也许并不全面，因为宗教也可以

[1] 教会内部无尽无休的反异教斗争就是在君士坦丁赐予教会合法地位后开始爆发的。

[2] 加尔文将其称为"真正在上帝面前的教会"。

[3] V. 沃尔克:《基督教会史》，孙善玲译，中国社会科学出版社，1991年，第47页。

[4] 《圣经·歌罗西书》，第III章第9、12节。

[5] 贡斯当:《古代人的自由与现代人的自由》，第187页。

侮辱人的尊严。不过从历史上看，基督教的确使信徒们产生了新的自我认同、自我感觉。对彼岸命运的信念，使基督徒将自己与世俗社会秩序分离开来，与其他人分离开来。从"选民"与"弃民"的对照中，他们获得一种荣耀和信心。耶稣告诉他们："只因为你们不属世界，乃是我从世界中拣选了你们。"你们"是属神的"，而他们却是"属世界的"。[1]人的精神不属于任何自然存在的维度，人的灵魂得救也与其世俗境遇无关。由于与上帝的关系，由于超世俗的命运，基督徒自认为"新人"。他们超拔于尘俗之上，只有他们才能得到永生。早期基督徒被周围的人视为"世界上的污秽，万物中的渣滓"，[2]但他们却自视甚高。耶稣传道许给那些在世上处于不利地位的人、受逼迫的人、虚心慈爱、纯洁正义的人等以天上的福祉。许诺"国度、权柄、荣耀，全是你们的，直到永远"。[3]基督徒相信，通过受洗入教和赎罪行为，他们与上帝订了契约，从而使自己在天国中的一席之地有了保证。在他们的心目中，人之间首要的区分是属于基督追随基督的人与不属于基督不认识基督的人之间的区分，他们无疑自认为属于前者，并在此种认同中获得自信与自尊。与此相比，世俗社会的各种分野即使不是无关紧要，也被降到了次要位置。

显而易见，这种自我意识和信念培育和支持着基督徒的自信与自尊。无论在世俗社会中的地位与境遇如何，每个信徒都在与上帝的直接联系中找到自己人生的支点。这种信念支撑起一个内在的世界。在这里，世俗社会的屈辱不能玷污，人间的奴役不能进入。人的尊严最初就出现在人们心灵

[1] 《圣经·马太福音》，第XV章第19节；《约翰一书》，第Ⅳ章第5节。
[2] 《圣经·哥林多前书》，第Ⅳ章第13节。
[3] 《圣经·马太福音》，第Ⅴ章第3—12节；第Ⅵ章第13节。

的这一隅，它也只能立足于这里。[1]

## 3 外在奴役下的内在自由

贡斯当曾阐述过一个著名理论，即认为古代的自由是政治自由，现代自由是个人自由。政治自由是对政治权力的分享，个人自由是对私人独立的保障。“在古代人那里，个人在公共事务中几乎永远是主权者，但在所有私人关系中却是奴隶。……在现代人中，个人在其私人生活中是独立的，但即使在最自由的国家中，他也仅仅在表面上是主权者。”[2]另一个著名自由主义者哈耶克曾不点名地批评了贡斯当的观点，他不同意说古代人那里没有现代意义的个人自由。他认为，最

[1] 当代一些基督教思想家也强调人与上帝的联系是人的尊严的基础。R. 尼布尔指出：“正是基督教信仰把个人从政治集团的暴政中解放出来，并使个人有一种信念：借此个人便能公然蔑视强权的命令，使国家企图将他纯粹当作工具的企图落空。”（引自刘小枫：《走向十字架上的真》，上海三联书店，1995年，第238页。）J. 马利坦把他的伦理学说称为“以神为中心的人道主义”或“真正的人道主义”。这种“以神为中心的人道主义”的出发点是人的双重本性的概念。在他看来，人是“作为个体的人”与“作为个性的人”的统一，但是两者的意义和价值不同。作为个体的人，因为他只是物质的东西，没有什么自由、尊严和权利，只服从物理世界规律的支配。但作为个性的人则不同。人作为一种精神存在物并不依赖于任何物质事物，也不服从任何物质的、自然的规律性，他是完全自由的。人的个性决定了人的本质，它是人的尊严的基础。正因为人是一个精神，使他具有超出所有上帝其他创造物的尊严，具有比整个物质宇宙更大的价值，成为“上帝的形象”。“除了上帝，没有什么高于人的灵魂”。（Jaques Maritain, *The Rights of Man and Natural Laws*, New York: Scribner, 1949, p.13.）而人的灵魂之所以具有如此的地位和价值，是因为在它上面有着上帝的烙印。所以，一个人之所以具有绝对的尊严，就因为他和上帝直接联系，只有在上帝那里，他才能完全实现自己。教会的《宗教自由宣言》也确认，“宗教自由的权利正是植根于人的尊严，通过《圣经》的启示以及人自身的理性，人性的尊严为人所认识。”（Declaration on Religious Freedom, in Walter M. Abbott, ed., The Documents of Vatican Ⅱ, New York: Guild Press, 1966, p.679.）

[2] 邦雅曼·贡斯当：《古代人的自由与现代人的自由》，第27页。

先明确表达个人自由理想的是古希腊人，特别是公元前3世纪和4世纪的雅典人。[1]哈耶克的批评有一定道理。的确，古典时代的雅典那里，已经出现了类似近代个人自由的倾向。[2]但在城邦整体主义社会结构中，个人自由只是作为政治自主（民主）的副产品出现的，它使个人有了一个相对自主的领域，但这个领域尚未成为个人的权利，私域与公域间尚未形成鲜明的界限。所以那时的自由仅表现为微弱的萌芽，且昙花一现，很快就凋零败落了。

所以我认为贡斯当所说大体不错，个人自由是现代的产物。我在这里关心的是：由古代人的自由向现代人的自由的转变是如何实现的？或者说，自由主义所伸张的个人自由是如何出现的？

A．布莱克指出，“将人的自由作为某种本质的要求和有价值的东西的观念”和“作为目的的个人自主的概念”能够在西方如此流行，并在社会、法律和政治思想上取得主导地位，有多种因素起作用，包括古典的遗产、斯多葛派的观念、罗马法思想和日耳曼民族的传统等。[3]但是，A．布莱克

[1] 弗里德里希·冯·哈耶克：《经济、科学与政治——哈耶克思想精粹》，第328页

[2] 比如伯里克利就自豪地声称：“我们每个公民，在许多生活方面，能够独立自主。”（修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，谢德风译，商务印书馆，1960年，第133页。）亚里士多德谈到平民政体的自由时指出，自由体现于个人生活中，为“人生应任情而行，各如所愿”。“平民主义者说，对照奴隶们的不得按自己的意志生活，惟有这样才可算是自由人。”（亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，商务印书馆，1981年，第312页。该书另有苗力田主编《亚里士多德全集》译本（第九卷），中国人民大学出版社，1994年。）

[3] A．布莱克认为，在法兰克和日耳曼社会中，武士贵族的自由或franchisia不仅是社会地位，而且也是个人勇敢（prowess）的标识。在封建时代，贵族认为，只有失去生命才会失去自由。西塞罗曾言：“什么都不如自由美妙。”斯多葛派哲学教导说，自由是人类在本性上的原始状态的一部分。《学说汇纂》将自由定义为“每个人做他喜欢的事，不受外力或法律限制的自然能力”。这个定义被后人反复引用。（Antony Black, *Guilds and Civil Society in European Political Thought: from the Twelfth Century to the Present*, p.41.）

认为，在这个问题上，"基督教也许给人们的观念带来了革命"。根据它的教义，基督已经既解放了人类整体，也解放了人类个体。基督的拯救使一个人从死亡走向新生。特别在保罗那里，拯救被表述为从罪中得到解放，"这意味着基督徒首先的和超越一切的是自由人"，他们获得了"上帝的儿子的自由"。[1]

在城邦时代，所谓自由的核心是公民自治。[2]城邦时代的公民是国家的主人，也是国家的奴隶。当专制的世界帝国取代了作为公民自治团体的城邦，公民的自由也随之丧失的时候，斯多葛派转身向人的内在精神世界寻求自由。[3]城邦时代公民的自由只是少数人的特权，当所有的人都沦为专制帝王的奴仆的时候，塞涅卡却说，所有的人在本性上都是自由的。他这里指的是人的精神自由和道德自由。斯多葛派将以往相互渗透浑然一体的人的内在世界与外在世界判然两分，从而肯定了人的内在世界的自由。这个内在世界之于他们，相当于躲避国家侵犯的"避难所"(H. 阿伦特语)。在塞涅卡看来，奴役只有两种：外在的奴役仅涉及人的肉体，人的精神仍然可以是自由的；内在的奴役是人成为自己情欲的俘虏，这是真正的奴隶。所以，一个披枷戴锁的人可能是自由人，一个骄横的帝王却可能是奴隶；一个奴隶可能有自由人的精神，而主人却可能生活在"自己造成的奴隶状态"中。在政治权力与公民集体的同一已然消逝，政治权力

---

[1] Antony Black, *Guilds and Civil Society in European Political Thought: from the Twelfth Century to the Present*, p. 41.

[2] 有关希腊政治自由的解释参见拙作《西方政治文化传统》(修订版)，黑龙江人民出版社，2002年，第182—196页。

[3] 黑格尔说："精神自己二元化自己，自己乖离自己，但却是为了能够发现自己，为了能够回复自己。只有这才是自由。"(黑格尔:《哲学史讲演录》(第一卷)，贺麟、王太庆译，商务印书馆，1983年，第28页。)

日益蜕变为外在的专横力量的时代，斯多葛派从外部世界撤回到内在精神世界，从自身的沉思生活和道德修为中获得一种自由的感受。从他们起，自由不再是积极的政治参与，而是消极的不受外部世界搅扰的心灵宁静状态。它是对政治权力的疏远与拒斥。

基督教在此基础上，将人的内在世界划为上帝的领地，赋予其彼岸命运，从而将人的内在世界的自由"视为人类弥足珍贵的礼物和最高的目标"，[1] 并赋予其在斯多葛派那里所没有的精神力量。[2]斯多葛派的内在自由只是少数知识分子的奢侈品，而基督教却使它成为全体信徒——在基督教成为国教后，也几乎是全体国民——的生存状态。[3]

基督教的自由有二重含义：其一是免除原罪，灵魂得到拯救。耶稣以自己的牺牲作为赎价，为捆锁中的人赎回了自由，或作赎罪祭以洗净人的罪。保罗就是在这个意义上理解自由的。他说："基督释放了我们，叫我们得以自由。所以要站立得稳，不要再被奴仆的轭挟制。""主的灵在那里，那里就得以自由"。[4]对此L. 斐尔德解释道：基督徒的自由意味着"免除由于原罪、死亡和诅咒而带来的邪恶，意味着拯救"。[5] 其二是

---

[1] Lester L. Field JR., *Liberty, Dominion, and the Two Swords: On the Origins of Western Political Theology (180—398)*, Ⅻ.

[2] 黑格尔以他自己独特的术语揭示了这一点："单个人独立的本身无限的人格这一原则，即主观自由的原则，以内在的形式在基督教中出现"，"主观性的权利连同自为存在的无限性，主要是在基督教中出现的"。（黑格尔：《法哲学原理》，第200—201页。）

[3] 黑格尔曾说过："东方从古到今知道只有'一个'是自由的；希腊罗马世界知道'有些'是自由的；日耳曼世界知道'全体'是自由的。"（黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海书店出版社，1999年，第110—111页。）从"有些"到"全体"的转变主要是基督教带来的。

[4] 《圣经·加拉太书》，第Ⅴ章第1节；《哥林多后书》，第Ⅲ章第17节。

[5] Lester L. Field JR., *Liberty, Dominion, and the Two Swords: On the Origins of Western Political Theology (180—398)*, XⅥ.

人的内在精神世界脱离外在秩序的独立性，不受世俗社会关系的束缚或世俗权力的控制。耶稣所说的天国即将来临，是在吁求一种内在的、灵性上的国度，与外在的、有形的国度和秩序相对立。在保罗那里，一方面，他劝戒仆人敬畏服从肉身的主人，并且特别强调从内心而非外表忠诚和服从。他说："你们作仆人的，要惧怕战兢，用诚实的心听从你们肉身的主人，好像听从基督一般。"[1]另一方面，又声称基督的信徒是重价赎回的，不是要作人的奴仆，而是作神的奴仆。这里，对外在命运的顺从接受与对人的内在尊严的强调并存不悖。要安于作人的奴仆，因为奴隶地位仅涉及人的外在方面和此世命运，不涉及内在世界和来世命运。[2]但又不作人的奴仆，不仅是来世，而且在今世也不作人的奴仆。在涉及来世命运、内在信仰和精神生活方面保持着自己的独立，不作人的奴仆。不作人的奴仆，意味着作神的奴仆。作神的奴仆就是精神的自由。

所以，基督教的自由是以对人的内在方面和外在方面的区分为前提的。"内在的人"（inner man）与"外在的人"（outer man）的关系问题，在《新约》中就已进入基督教的论域。前者与上帝相联系，后者通过激情和错误与世俗世界相联系。里昂的艾戈巴德（Agobard of Lyons）诠释说："上帝命令人以其肉体互相服务，但他并没有允许任何内在的人（inner man）屈从于上帝以外的任何人。内在的人是自由的。"[3]所以自由仅涉及人的精神世界和来世命运，与人的肉体和现

---

[1] 《圣经·以弗所书》，第Ⅵ章第5节。

[2] 保罗是以末世论的眼光看待人的现世命运的。"各人蒙召的时候是什么身份，仍要守住这身份。"（《圣经·哥林多前书》，第Ⅶ章第20—22节。）因为"时候到了，一切都将过去"。

[3] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, vol. Ⅰ, p. 202.

世处境无关。早期教父德尔图良（Tertullian）也说："没有人生来为别人，这些人自身也是必死的。""基督徒的头与基督一样自由，因为基督就是基督徒的头"。[1] 而奥古斯丁的《忏悔录》则被称为一部"内心世界的宣言"，这个"内心世界"向上帝敞开，对上帝负责，也因有上帝的支撑而存在。

这里，人们要问，当人的外在方面受到屈辱和残酷的奴役的情况下，要人们建立起对内在精神自由的信念和许诺给人们彼岸世界的自由有什么意义吗？我以为，这个问题首先应该这样提出：彼岸世界的自由和内在世界的自由存在吗？

当然，彼岸命运属于信仰的领域，对于不信者，彼岸命运是空虚无根的；但对相信的人，它却构成人的内在世界实实在在的一部分。对基督徒来说，终极目标的确定和对彼岸世界的信念构成他们内在世界的主要支撑。[2] 由于这种信念，他们对世俗社会秩序及其他们与这个秩序的关系就有了不同的态度，他们对内在世界尤其珍重，对内在世界的固守变得特别坚强。在这个内在世界里，产生了个体对自身无限精神价值的觉醒和自我意识，产生了一种称为"良心"的东西，它只对上帝负责。我们看到，基督徒祭起人类的良知作为最高法则，任何人类的权威如果有悖于它都是无效的。在良心的圣殿里，出现了对自由的最初感受和追求，自由的种子开始萌芽。[3]

无论人是否有一个彼岸命运，人的确有一个内在的世

---

[1] See Lester L. Field JR., *Liberty, Dominion, and the Two Swords: On the Origins of Western Political Theology(180—398)*, p.27.

[2] 可以比较斯多葛派，他们虽然注重内在世界的独立自由，但却没有对彼岸世界信仰的支撑，其精神力度比基督教大为逊色。

[3] 早期基督徒因为拒绝称恺撒为主而受到残酷迫害，好心人劝他们说："你们就说一句'恺撒是主'又有何妨?"（Henry Bettenson, ed., *Documents of the Christian Church*, Oxford, Oxford University Press, 2nd edition, 1963, p.10.）但对基督徒来说，说了这句话就是背叛上帝，所以他们拒绝向世俗权威屈服。

界。在西方历史上，这个内在世界主要由于基督教的影响才浮现上来，并与外在世界判然分离。基督教将"内在的人"与"外在的人"剥离开来，肯定前者的自由特性，或不如说，使其得到自由。特别是由于将人的内在世界划归上帝的领地，使它具有了神圣意义。为上帝守住这个内在世界的独立（即自由），构成基督徒人格尊严的基础。[1] 对上帝的责任感和敬畏感，对地狱之火的恐惧，支持着他们对自由的追求和固守。耶稣教导他们说："那些只能消灭你的肉体但不能毁灭你的灵魂的人，无需怕他；那位能够将你的肉体和灵魂都打入地狱的，你才该惧怕。"[2] 内在世界独立的意识使基督徒不可能再在宗教事务上接受政治社会的权威，精神和道德生活应该脱离政治权威而独立的信念使他们在头三个世纪里与罗马帝国的世俗权威发生了严重冲突。这个冲突在思想史上具有划时代的意义，它是新的良心自由原则、内在精神世界不受世俗国家干预原则与传统社会秩序的冲突。而君士坦丁的"米兰敕令"则标志着世俗政府对这一原则的让步或承认。[3]

别尔嘉耶夫指出："人的个性自由不能由社会赋予，就其根源和特征而言也不可能依赖于社会，它是属于作为精神性生物的人的。……人的不可剥夺的规定着社会权力在人身上起作用的界限的权利，不是由自然界决定的，而是由精神决定的。"而基督教就发现和肯定了人的这种精神性因

[1] 扎根于世俗欲求与超越主义境界的自由有着不同的精神力量和情感深度。比如在罗马法学家乌尔比安那里，虽然承认人的自然平等，但认为可以有自愿的奴役，即自愿放弃自由。由此可见世俗自由思想的界限和脆弱性。而基督教则堵死了这种可能的通路：人为上帝的造物，是上帝的形象，他无权让渡自己的自由。他的内在精神世界只能奉献给上帝，不能屈从于任何人间权威。

[2] 《圣经·马太福音》，第1章第28节。

[3] 敕令宣布"准予基督徒和所有其他人自由信奉他们所喜爱的宗教"，"每个人有按自己的方式崇拜上帝的自由"。（Henry Bettenson, ed., *Documents of the Christian Church*, p. 16.）

素。他说:"如果没有上帝,没有高踞于世界之上的真理,那么人就整个地服从于必然性和自然界,服从于宇宙或社会、国家,人的自由在于,除恺撒王国外还存在着精神王国。上帝的存在在人身上的精神的存在中体现出来。……可以说,上帝的存在是人的自由的特许状,是在人为争取自由而与自然界和社会的斗争中对人的内在辩护。……精神王国和恺撒王国之间的二元论,是对人的自由的完全必要的确认。"[1]

别尔嘉耶夫是一个基督教的存在主义者,他不是从政治学而是从哲学上定义"恺撒王国"和"精神王国"之间二元论的,在他那里,前者包含权力、国家、必然性、现世等与人的内在精神相对待的整个客体化世界。他认为恺撒王国与精神王国之间的矛盾关系比神权与世俗权力在中世纪的对立要深刻得多。根据别尔嘉耶夫,似乎没有基督教就不会有人类的自由,这里反映了他的褊狭的基督教立场。但如果把他的说法作一个限制,我们可以肯定,从历史上看,西方人的自由最早主要是由于基督教的影响才出现的,它的原始形式是人的内在世界的自由,即人的精神生活的自主性和独立性,是人的良心自由。[2]

无疑,这里的自由只是内在的自由,没有直接的社会法律意义。保罗的训诫在承认人的内在自由的同时,也肯定了人的外在奴役。[3]他的思想是双刃剑,既可以用来缓解奴隶制

---

[1] H.A.别尔嘉耶夫:《精神王国与恺撒王国》,第34、21-22页。

[2] 阿克顿指出:"良知是自由的一个基石,因此,宗教也是自由的一个基石。""正是通过良知的作用才使得宗教服务于自由的事业。"(阿克顿:《自由与权力》,第327页。)

[3] 塞涅卡认为,奴隶状态是所有人痛恨的和难以忍受的,这一点他超过了保罗。如果说保罗的态度对这一制度的未来产生了更大影响,是因为他的论断统治了教会的思想和实践趋向,而塞涅卡表达的只是个别有教养人士的感受,没有由组织化的共同判断所强制推行。

的严酷，并推动对奴隶制的废除，也可以为奴隶制的延续提供合法性。它的实际作用取决于历史的发展和社会实际状况。

我认为，对外在奴役的接受并不能否定内在自由的真实性，毕竟人有一个内在的精神世界，它可以脱离外在世界而得到独立。[1] 内在的自由只是完整的自由的一部分，但这却是至关重要的一部分，也是完整自由得以形成的基点。在普遍奴役的世界里，或外在的奴役不可避免的世界里，内在世界最初构筑起抵御权力的堡垒，特别是外部世界秩序中弱者和无助者的庇护所。在这个堡垒里，养育了人的最初的自尊，也保留了人的最后一点自尊。人的自由的感受和欲求就是在这里形成，并终将冲出壁垒，扩展其领域，达至人的整个领域，上升为最高形式的自由，即政治和法律意义上的自由。比较文化学的研究告诉我们，没有对内在自由的承认和对终极目标追求的文化，也许能产生对自由微弱暧昧的向往，但不会产生对自由的强烈欲求。

但这里的问题是，基督教是从世俗秩序中为信徒争取内在自由，并将人的内在世界交给了上帝，而教会又在世间代行上帝的权力。结果，人的内在世界就从世俗社会和国家手里转交到另一个世间组织教会手里。教会被称为信徒的“挪亚方舟”。教父奚普里安（Cyprian）称：“不论是谁和无论他是什么样的人，只要他不在基督的教会里，他就不是基督徒。”[2] 教会负责人的精神生活，掌管信徒的来世命运。特别是在基督教成为国教后，它能够运用国家的权力对信徒的精神世界实行强制。教会以精神自由的名义向世俗国家争取的自由是

---

[1] 洪堡把人的“内在的生存”视为“构成人最固有的本质的东西”。（威廉·洪堡：《论国家的作用》，第 27 页。）

[2] See Lester L. Field JR., *Liberty, Dominion, and the Two Swords: On the Origins of Western Political Theology* (180—398), p. 31.

“教会自由”，而不是信徒的个人自由。教会在它的权力范围内对信徒的内在世界实行着最严厉和最严密的控制，[1]这是任何一个世俗国家都相形见绌的。[2]这样一来，基督教信仰为信徒划出的内在世界就被教会攫去了。所以，基督徒并没有得到“内在自由”，他们的所谓“内在自由”只是相对世俗国家而言。教会从世俗权力那里争取自由，为的是将世俗权力从这个领域里驱逐出去，由教会垄断对教徒的精神控制权，从而窒息信徒的自由。如有人批评的那样，天主教徒争取的自由，是为了使他们能够听从教皇。

直到16世纪宗教改革后，教会控制人的精神生活的权力被否定，人的内在自由才真正实现。路德曾提出一个著名命题：“基督徒是全然自由的众人之主，不受任何人管辖。基督徒是全然顺服的众人之仆，受任何人的管辖。”[3]这样，他就把内在世界与外在世界、内部良心的自由和外部行为的服从鲜明地对立起来。通过剥夺教会所有强制性权力，路德使世俗国家接管了宗教生活的外在方面：任免教会职位、管理宗教生活、管理和处置教会财产等，直到最后从宗教改革中产生了“教随国定”的原则。但路德将良心领域留给了个人，每个人是自己的君主，自己的祭司。在这个领域，教会和世俗统治者的权力均不能进入。路德极力强调基督徒对世俗政权的服从

[1] 教会代表上帝对信徒的信仰和道德进行监督指导，异端裁判所握有不仅判断和惩罚人的行为，而且判断和惩罚人的意图的特权。贡斯当描述暴主政治时说，它能够一直追查到人们思想的“最隐秘的栖身之处”，这在中世纪不是国家所为，而是教会所为。

[2] H.J.缪勒在论述西方自由传统时指出：“在西方历史的大部分时期，正统教会并没有为争取自由而斗争。相反，它迫害犹太人、异教徒、异端分子、持异议者，基本上，只要它有权力，它就否定良心自由、言论和出版自由，打击非正统的科学理论和思想解放的代言人。”(Herbert J. Muller, *Freedom in the Western World: From the Dark Ages to the Rise of Democracy*, p.5 )

[3] 《路德选集》(上)，徐庆誉、汤清译，基督教文艺出版社，1968年，第352页。

义务，即使面对统治者不虔敬和渎神的行为，臣民虽然没有义务服从，但也不能进行积极的反抗。内心即使不赞成，不服从，但也不应该有外部的反抗举动。路德以这样的方式统一了自由与服从：外表上服从，但内心里绝不认同；内心里虽然不认同，但外表上却必须服从。路德为两个世界划出了明晰的界限。这样，他通过将外部行为领域交给世俗统治者，从而为信徒保留了内在世界的自由。这个内在世界的自由是合法的、公开的，是统治者也应该容忍的，它并不是道德的伪善和机会主义。令路德想不到的是，这个被赋予完全自由的内在世界一旦形成，就不能容忍外部权力的任性专横，它必然会突破路德为它所设置的界限，与外部权力发生冲突。[1] 从宗教改革到英国清教徒的革命，这种冲突无止无休。事实上，正是在这种内在自由与外部权力的冲突中，酝酿了自由主义对政治自由的诉求。

## 4　世俗等级秩序下上帝选民的平等

自由主义对社会政治领域特别是经济领域的平等并不热心，有的自由主义者对社会发展的平等化趋向还怀着恐惧心理，但对精神平等、人格平等以及由此而派生的人的基本政治法律权利平等的坚持，却是自由主义的重要内涵之一。自由主义抽去人的所有具体差别，把人还原为一般的、抽象的人，即把人仅仅作为人来看待，认为人尽管在种族、阶级、等级、性别、信仰、能力等方面存在着差距，但作为人，他们是平等的，

[1] 事实上，路德自己和他的追随者后来都转向对积极反抗的承认，而原来追随路德的加尔文及其追随者更进一步发展了积极反抗理论。有关内容参见昆廷·斯金纳：《现代政治思想的基础》，第三编第七章。

平等地享有某些基本权利。这种平等思想的重要源泉是基督教关于选民在上帝面前平等的思想。

在西方，精神平等和人格平等观念最早是由斯多葛派明确阐述的。城邦时代的社会结构严格区分本邦人和外邦人、自由人和奴隶、公民与无公民权的自由人、贵族和平民等各种身份。平等仅存在于同一身份内部，主要是自由公民内部。那个时代西方社会的特征在于，各种身份集团间的界限清晰、僵硬，并且格外强调不同身份的人内在精神特征上的不平等。[1] 关于身份的偏见在那个时代根深蒂固，平等的思想只是背离主流传统的微弱呼声。[2]

到城邦解体后的世界帝国时代，在地中海特有的地理和文化环境中，不同民族开始了大规模和深层次的交流融合，种族之间和各种身份团体之间的界限开始被打破，曾独享特权的城邦公民被淹没或稀释于多民族帝国的臣民当中。在这种条件下，斯多葛派开始从新的角度来审视人。它一方面突破城邦的狭隘眼界，从人与整个人类和宇宙的关系中来定义人，首次把人视为一个普遍抽象的类。强调人首先是人类整体的一员，具有共同本性；另一方面，它突破社会身份地位的界限，由人的精神特征确定人的价值。从人都有理性和向善的能力等精神素质上，发现了人类的同质性和精神价值的平等。[3]

---

[1] 按亚里士多德的理解，奴隶与自由人的区分是本性使然。有的人在本性上就是奴隶，有的人在本性上就是自由人。奴隶与主人的区分完全是符合自然的。（参见亚里士多德：《政治学》，第 13—19 页。）

[2] 这种微弱的呼声主要是由部分智者表达的。有一些智者援引自然为根据，论证了人类平等思想。亚里士多德就曾提到过：有的人认为"主奴关系违反自然。在他们看来，主人和奴隶生来没有差异，两者的分别是由律令或俗例制定的。主奴关系源于强权，这是不合正义的。"（亚里士多德：《政治学》，第 10—11 页。）

[3] See Cicero, *The Laws*, I. 5, 10. Leob Classical Library.

斯多葛派的思想标志着西方思想史上人的观念的一个重要变革，它超越了城邦时代政治哲学在不同身份的人之间设立的坚深界限，开始以一种普遍平等没有根本差别的眼光来看待所有的人。政治思想史专家A.卡莱尔把亚里士多德作为城邦时代身份、等级和种族偏见的代表，他说："就政治理论的整体性变革而言，任何变化都不像从亚里士多德的学说到西塞罗和塞涅卡所代表的哲学观念的转变那样突出。"[1]

基督教将斯多葛派的平等思想经过神学的改造后纳入自己的政治哲学体系并为其注入了前所未有的精神力量。在斯多葛派那里，强调的是人的理性能力和道德素质（向善的潜质）的平等，到基督教这里，转换成了在上帝面前的平等，作为上帝选民的平等。由于早期基督教属于各种弱势群体的宗教，所以对平等的要求就表现得格外强烈。

在耶稣的道德训诫中，首要的是爱上帝，服从上帝；其次便是爱邻人，爱人如己。[2] 上帝是父亲而邻人是兄弟的博爱思想表明，基督教将所有的人视为"上帝的儿子"，相互平等。这样，通过对上帝的信仰而提升了人的存在，使人获得新的精神生命，从而将人从动物中超拔出来，获得平等的价值和尊严。人们曾经争论，福音书是普世主义(universalism)的还是特殊主义(particularism)的，但多数人都承认，耶稣的教导至少包含着普世主义的萌芽，它后来在教会中占绝对主导地位。[3] 有证据表明，耶稣多少明确地提出过"上帝普世性父爱"的思想。在上帝眼里，犹太人和外邦人的区分既非本质性的，亦无永恒意义。他警告犹太人说，"从东从西，将有许多人来，在天

---

[1] Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol.I, p.8.

[2] 对此保罗解释说，神的所有诫命的基本精神，就是"爱人如己"。(《圣经・罗马书》,第Ⅻ章第9节。)

[3] Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol.I, p.84.

国里与亚伯拉罕、以撒、雅各，一同坐席，惟有本国的子民，竟被赶到外边黑暗里去。"[1]

在使徒的传道中，人类在本质上和内在的平等思想得到进一步阐发。

被称为"基督教第二奠基人"的保罗在将基督教由民族宗教变为普世宗教方面做出了关键性的贡献。他抛弃了只有犹太人才是上帝选民的观念，从而使基督教超越了民族的狭隘界限。在他那里，基督徒不分民族、等级和阶级，都由于信仰基督而形成一个亲如一家的整体，相互平等。保罗说："我们不拘是犹太人，是希利尼人，是为奴的，是自主的，都从一位圣灵受洗，成了一个身体，饮于一位圣灵。"于是，大家同根同体，息息相关，"若一个肢体受苦，所有的肢体就一同受苦；若一个肢体得荣耀，所有的肢体就一同快乐。你们就是基督的身子，并且各自作肢体。"[2]另一位使徒彼得也说："神是不偏待人，原来各国中，那敬畏主行义的人，都为主所悦纳。"[3]

保罗特别明确地否认了奴隶与主人的区分在上帝面前有任何意义。他像斯多葛派一样，认为因人的内在精神素质不同，有人过较高等级的生活，有人生活在低劣的层次上，但这是指人的内在精神生活，它和奴隶与主人的区分无关。他还特别否认人在本性上天生不同，一部分人能过上等生活，其他人则只能过下等生活。[4]他认为，主人并不比奴隶更亲近上

---

[1] 《圣经·马太福音》，第Ⅷ章第11节、第12节。

[2] 《圣经·哥林多前书》，第Ⅻ章第13节，第26—27节；另见《罗马书》，第Ⅻ章第12节；《歌罗西书》，第Ⅲ章第19节。

[3] 《圣经·使徒行传》，第Ⅹ章第34 35节。在使徒时代，使徒们所做的，主要在于消除犹太人与其他民族间的界限，消除犹太人自认为上帝特选子民的狭隘民族偏见。当基督教在罗马帝国内广泛传播后，使徒思想的实际影响在于消解了罗马人的种族歧视。中世纪末期新航路发现后，基督教的普世信仰使它在各民族中广泛传播，成为真正的世界宗教。

[4] 《圣经·哥林多前书》，第Ⅻ章第13节；《歌罗西书》，第Ⅲ章第11节。

帝。保罗没有否认奴隶制度的合法性，但他认为，奴隶身份仅与人的外在特征有关，与人的道德和精神特征无关。“并不分为主的，为奴的，在基督里都成为一了。”[1]所有的人都有同样的道德和精神能力过宗教生活，认识上帝，成为上帝的子民。他告诫仆人要以“惧怕战兢”的“诚实心”听从肉身的主人，“好像听从基督一般”；劝告主人也同样善待自己的奴仆，因为主人与奴仆有同一位主人在天上。[2]在上帝面前，主仆并无分别；在与上帝的关系中，社会地位的区分没有意义。“作奴仆蒙召于主的，就是主所释放的人；作自由之人蒙召的，就是基督的奴仆”。[3]

简言之，使徒书信明确地表达了两个原则：第一，奴隶制并非不合法；第二，奴隶状况只涉及人的外在方面，不存在于人的道德和精神生活中。

到教父那里，特别是在后期教父那里，基督教素朴的平等思想得到进一步理论阐述。

后期教父充分阐述了人的内在的和原始的平等本性的思想，但这时基督教已成为多民族宗教，所以他们已不再关心犹太人与其他民族的关系，他们的讨论几乎都是围绕奴隶制问题展开的。

教父中有关问题最有代表性的言论是伪安布洛斯（Ambrosiaster）的一段话。[4]他警告主人过分傲慢，忘记了上帝

[1] 中世纪主人解放奴隶时，常先背诵这段话，再把奴隶释放。

[2] 《圣经·以弗所书》，第Ⅵ章第5—9节。

[3] 《圣经·哥林多前书》，第Ⅶ章第7节；第22节。

[4] Ambrosiaster是一部保罗书信注释的作者，大约写于366—384年。这部作品通常夹在安布洛斯的著作中，中世纪的人相信它是安布洛斯的作品，也有人认为是奥古斯丁作品，但16世纪的伊拉斯谟首次提出质疑，从此该段文字的作者被称为伪安布洛斯。当代学者对该部分文字的真实作者有许多猜想。（See Francis J. Schaefer, *Catholic Encyclopedia*, Vol. 1, Ambrosiaster, Robert Appleton Company, 1907.）

并没有区分奴隶和自由人,所有的人都是自由的。他解释说,奴隶是人的罪的结果。在上帝面前,罪人才是奴隶。他告诫主人必须记住,他们的权力仅涉及肉体,不涉及灵魂。只有上帝才是灵魂的主人。他们不过是从奴隶那里得到服务,奴隶与他们依然是平等的,更不必说是兄弟了。[1]

A.卡莱尔概括了伪安布洛斯在这里表达的四个观点:第一,上帝造人是自由的;第二,这种状况在某种意义上仍持续着,奴隶状态很大程度上取决于运气,且不能超出人的肉体;第三,奴隶是人罪的结果,灵魂的奴隶才是真正的奴隶,愚蠢的人才是真正的奴隶;第四,主人对待奴隶必须宽容。[2]这就是教父们关于奴隶制思想的要点。

首先他们肯定的是,上帝创造人是平等的,也就是说,人的本性和始初状态(自然状态)是平等的。对此奥古斯丁说过一段非常有名的话:上帝按自己形象创造了作为理性存在物的人,"不是要他们作同类的主人,而是作无理性动物的主人"。[3]也就是说,没有人在上帝赋予的本性上是人的奴隶或罪的奴隶。大格里高利也认为,在本性上,我们都是平等的,自然使所有的人平等。只是由于上帝神秘的安排,有些人高踞他人之上,或屈居于他人之下。[4]

使徒们劝戒基督徒服从奴隶的命运主要是从末世论的角度出发的,现实世界的一切都是暂时的,即将过去的,基督徒们应该忍耐。在后期教父们的时代,基督教已经与罗马帝国合流,所以他们不仅承认或认可奴隶制,还为其存在的合法性作出了系统论证。特别是他们完善了奴隶制起源的理论,为

---

[1] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol.I, p.113.
[2] Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol.I, p.113—114.
[3] Augustine, *The City of God*, XIX.5, 15.
[4] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol.I, p.114

其继续存在提供了根据。在他们看来，人被创造时虽然是平等的，但人已经越过了初始状态。他曾是无邪的和无害的，但现在则堕落了，倾向于攻击和伤害其同伴。在原初状态，不需要以强制性纪律去约束，促其向善，扼制其恶的欲望。他生活在自由中，处于平等状态，因为他没有滥用自由伤害邻人的倾向，因此他也不需要被置于其同伴的辖制之下，以防止其犯错误。但是由于堕落（Fall），人离开了自然状态，从而社会习俗制度就成为必要。奴隶正是罪来到世间的结果。[1]

所以，教父们是从堕落教义理论出发来建立其社会理论的。在他们那里，如果亚当没有犯罪，就不需要奴隶制。但因为堕落将罪带到世界，从而使奴隶制成为必要。奴隶制不仅是罪的结果，还是对罪的补救。它可以矫正或控制人本性的罪的倾向。奥古斯丁就部分地将奴隶视为罪的结果，部分地视之为对罪的补救。安布洛斯也认为，"所有有罪之人都是罪的奴隶"。对于堕落的人来说，成为奴隶的确是好事。不能自治的人最好处于智者的权威之下。于是，根据教父的观点，奴隶制是合法的，所以他们不断敦促奴隶尽服从的义务。[2]

但是，即使不平等是合法的，也不意味着平等完全消失。教父们坚持，不平等仅涉及肉体，不涉及精神和灵魂。安布洛斯指出，在精神生活方面，奴隶可能优于其主人。任何生活状况都不能妨碍人获致美德。肉体可能被奴役，但精神却是自由的。正是罪使人成为奴隶，无罪则使人自由。[3]

《新约》和教父的平等思想在中世纪得到进一步的发挥。

---

[1] See ibid., Vol. I, p. 117.

[2] 在362年冈里亚（Cangrea）宗教会议的文件中，教会谴责所有借虔敬之名教唆奴隶轻视主人，或撤回其服务的行为。（See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. I, p. 121.）

[3] See ibid., Vol. I, p. 115.

中世纪早期神学家继承和重复着教父的思想。[1]10世纪一位主教拉特里阿斯（Ratherius）要基督徒记住：上帝使所有的人在本性上平等，很可能，臣民好于他的主人。那些夸耀自己贵族血统的人应该记住，我们都有一个共同的来源，由同样质料造成。在基督里，我们是一体的。以同样的价得赎，以同样的洗礼再生。把自己置于别人之上从而破坏兄弟统一的人，真正否定了共同的父和人的救赎。[2]

中世纪的教会法学家也将人类的原罪视为奴隶制度的起点。他们认为，是罪而非自然使人有奴隶和自由人之分。奴隶制是人类始祖犯罪的结果和对罪的惩罚，但也是一种补救，以使人的犯罪倾向得到抑制。奴隶制的真正目的，是矫正人的罪的欲望和犯罪激情，创造出谦卑和无罪的品质，从而使自然法在其中得以实现。这样一来，奴隶制虽然违背自然，但是它不仅是人们应该予以忍受的，还是有用的。[3]不过，他们同样承认人在上帝面前的平等。沃尔姆兹的图尔查德（Durchard of Worms）要基督徒们记住，在人类生活状况差别的下面，存在着一个基本事实：即所有的人都是兄弟。因为他们都是一个父亲即上帝的孩子，都是一个母亲即教会的孩子。所以他们应该仁慈相待和相互体谅。[4]中世纪的教会承认，

[1] 他们甚至将人类本性天然平等的思想写进那个时代严格的法律文件中。其中指出，奴隶与主人是兄弟，他们出自同一个父，上帝；有同一个母亲，即神圣的大公教会。（See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol.1, p.201.）

[2] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅲ, p.89.

[3] 本来，按教会法学家的理论，与自然法相悖的制度和法律都是不合法的和无效的。奴隶制度（以及财产制度）虽然违背自然法，但却得到他们的肯定和辩护。拉斐努斯（Rufinus）和图尔纳的斯提芬（Stephen of Tournai）把自然法分为三部分，其中“命令”（commands）和“禁令”（prohibitions）是不可改变的，但“要求”（demonstrations）却可以变通。为了其真正的目的和目标的实现，自然法可能在形式上没有被遵守。（See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol.II, p.117.）

[4] See ibid., Vol.II, p.118.

在教会这个无形的精神共同体内，所有的灵魂是平等的。[1] 如果说在精神价值上有什么等级的话，它承认的是与世俗社会不同的另一种等级划分，即属灵的教士等级和属世的平信徒等级。

贡斯当指出，宗教"是一切被压迫者在任何情况下的神圣后盾，是受害的无辜者和被践踏的弱者的最后希望"。[2]由于基督教承认了人在上帝面前的平等，尤其是它推重人的精神价值，并依精神尺度衡量人的分量，从而部分地提升了在社会上各种处于不利境地的人的地位；它使奴隶和其他地位卑下的人在精神上和人格上，在与上帝的关系上，获得了平等和尊严，作为他们在世俗生活中不幸与苦难的补偿；[3] 它通过对外在奴役与内在平等的二元区分，确认社会的不平等只与人的外在特征有关，不涉及人的内在精神生活。这样一来，不平等的社会现实只是在与理想的平等状态的对照中得到部分的、有限的和勉强的承认，同时也为不平等的现实社会秩序的重压设置了一道精神的防线。

诚然，基督教并非一个社会改革运动。[4]它并不否定奴隶制度的合法性。它把奴隶制度解释为对罪的惩罚和弥补，安慰穷人和奴隶服从自己的命运，以顺从、忍耐为美德，这

[1] 这种平等以象征的方式广泛地存在于基督教的宗教仪式和其他宗教生活中。它们对信徒潜移默化的影响是巨大的。

[2] 贡斯当：《古代人的自由与现代人的自由》，第 187 页。

[3] 如人们所熟知的，早期基督徒主要由穷人、工匠、妇女、乞丐、奴隶等社会下层人构成，是社会弱势群体的宗教。

[4] 早期基督教运动被当时的政府和民众视为具有政治动机。耶稣的门徒开始被称为"基督徒"时就暗示着这种看法。拉丁文"Christianoi"的词尾"anos"一般指政治党派的成员，某一谋求权力的首领的追随者。(Christopher Rowe and Malcolm Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, p. 635.)但耶稣和保罗都断然否定了这一点。他们坚称，他们所追求的不是地上之国，而是天上之国，神的国。

种理论也起到了维护奴隶制度的作用。它关于精神平等、人格平等的思想主要局限于神学领域，在当时并不具有直接的政治意义。基督教神学家关注的是人的来世命运，对改革现存秩序并没有表现出多大兴趣，也没有提出任何有价值的改革社会的主张和方案。但是，他们关于天国秩序的观念会潜移默化地影响人们关于世俗秩序的观念。他们的神学价值观渗透到社会领域，起码使人们对维护现存秩序失去了往昔的虔诚与热情，有的出于这种价值观对现有秩序进行改革。所以，它影响了罗马法向人道主义和平等化方向所进行的改革，也推动了中世纪封建等级秩序向平等化方向的演进。[1]

西方学者一般都承认，基督教是促使古代奴隶制逐渐衰亡的诸多因素之一。有证据表明，基督教的影响缓解了奴隶制的残酷性。基督教还通过劝戒主人记住奴隶是其弟兄，应该仁慈相待，推动保护奴隶的立法，以及实际上鼓励释放奴隶，推动了奴隶制的衰亡。君士坦丁改教后最早的法律允许在教会举行释放奴隶的仪式，在后来的世纪里，释放奴隶被视为虔敬的行为，有益于释放者的灵魂。[2]奴隶制的衰亡，标志着人类在向平等与承认人的尊严的方向上迈出了极为重要的

[1] 近代民主的出现也与基督教的平等教义有关。在罗马国家专制主义的氛围中成长起来的教会内部却形成了相对民主的结构。在中世纪，一些教会法学家、教会政治家和思想家援引罗马法的一句箴言："关涉大家的事需得到大家的同意"，主张普通教士和平信徒参与教会官员（包括教皇）的选举和制定教义、教会法等重大事务，从而推动了教会民主的产生。中世纪的教会民主成为世俗国家民主的先导。这里也体现了所有信徒一律平等的信念。

[2] 直到11世纪的"教皇革命"后，教会第一次在法律上系统阐述了它在奴隶制问题上的观点。它采取的态度是：奴隶制本身是不合法的，基督徒拥有一个基督徒作为奴隶是一项罪孽。（参见H.伯尔曼：《法律与革命》，第391页）教会理论在历史上也有另外不同的作用。如它在欧洲人15世纪接触黑人后复活奴隶制中起到了推动作用。

一步。[1] 以人人平等的信仰为基础的普世主义，使基督教形成超越种族、性别和等级界限的共同体，即基督教王国或基督教共和国，基督教的广泛传播并最终成为世界宗教便与这种普世主义有关。在中世纪严格的世俗等级制度下，教会成为下层平民跻身社会上层的主要渠道。教会所宣扬的平等信仰和教会内部信徒们相对平等的宗教生活，不断销蚀着世俗的等级秩序，推动着它向平民社会方向发展。

就本文的主题而言，真正重要的不是基督教政治哲学对平等的吁求，而是这种对精神平等的吁求与对现世不平等的承认并存。由此再次凸显了精神与肉体、外在与内在、精神秩序与世俗秩序、此岸与彼岸的分离。

《保罗致腓力门书》记载，保罗将一位逃亡的奴隶送还其基督徒主人腓力门，虽然这位奴隶已经皈依了基督教，但是保罗觉得将其送还是正当的，他甚至也没劝主人释放他。但是，他要求主人不要把他仅视为奴隶，因为他已经是基督徒，所以已经是"亲爱的兄弟"。他要腓力门像接纳保罗一样接纳他。由此可见，一方面，尽管已经受洗入教，成了上帝的选民，但仍要忍受作奴隶的屈辱；另一方面，既然已经受洗入教，成了上帝的选民，他就应该享有某种尊严，应该被像使徒一样的对待。这种外在的屈辱和内在的尊严并存，社会身份的不平等与人格的平等互衬，正是基督教平等思想的特色。

[1] 与奴隶问题相似的还有妇女问题。在《圣经》中，对人的平等的肯定与对妇女的歧视并存，早期使徒和教父不自觉地接受了那个时代对妇女的偏见，这一点备受当代女权主义者的诟病。当代女性主义神学家称之为"《圣经》的父权制编纂"，或"男性地编纂《圣经》"，（E. 温德尔：《女性主义神学景观》，生活·读书·新知三联书店，1995年，第79、98页。）以及以父权制的方式转译、解释和宣讲《圣经》。

# 四 “另一世界的个人主义”

根据前述，基督教政治哲学通过将人的肉体与灵魂、此岸命运与彼岸命运、外在世界与内在世界的分离，从而突出了人的精神价值，或作为精神存在物的价值。在人类思想史上，人的尊严最初就是以这种方式获得的，个人价值得到高扬也是以此为基点的。

基督教的信仰滋育着个人意识的成长，独立人格的形成。从这点上说，它也在孵化着自由主义精神。古典自由主义的精神基础是个人主义，它赋予个人的权利就是以个体性和排他性为特征的。A. 卡莱尔曾指出，在中世纪激烈的政教冲突下面，“完全是个体或个性概念的发展，而这是古代世界所不知道的。”[1] 卡莱尔是在谈到叙任权之争时代的“伟大冲突”时说这番话的。在我看来，叙任权之争时代的政教冲突不过是自基督教产生以来精神权力与世俗权力分离、对立和冲突发展的登峰造极的表现，卡莱尔在冲突双方争吵、喧嚣、厮杀的后面看到的个人意识的觉醒和个体人格的形成，是在耶稣传道时就播下种子，随着基督教的发展传播而扎下根基，并通过与世俗权力持续的摩擦和斗争而不断发育成长的。

## 1 融入整体的人

为了理解基督教对解放个人的贡献，我们必须从个人与社会共同体关系的历史演进说起。

---

[1] Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅲ, p. 7.

人类是一种社会的存在物，必须营社会生活，必须与他人结成某种关系，某种社会共同体。但人类又以个体的方式存在着，他有自已的感觉、欲望、需要及其满足，别人无法替代。个人与社会共同体既有归属性，又有相斥性；人既有合群的需要，又有独立的需要。这就形成了个人与共同体之间关系的悖论。人类一直在思考对这个悖论的解决方案。早期自由主义以社会契约理论为基础，社会契约论就是试图解决这一悖论的理论模型之一，而自由主义政治哲学便是依这种理论模型提出的一种解决方案。

个人与社会共同体之间关系的演进，其原动力是个人的成长。包括个人能力的增长和个人独立性的增长。一般说来，个人能力的增长促进个人独立性的提高，由此改变着个人与共同体的关系。当然，个人独立性的增长还受其他一些因素的影响，如宗教、文化和民族(种族)性格等。而在新的个人与整体关系的基础上建构的社会共同体，又成为个人进一步成长的摇篮。从历史发展的一般进程看，随着个人与社会整体关系的深化，个人逐渐从整体联系的脐带中挣脱出来，取得一定的独立人格、独立地位、具有较强的自我意识和欲求。近代自由主义所反映的是这样的历史现实：个人已经获得独立、自由和平等的地位，他们完全挣脱了自然联系的脐带，建立了以契约关系为基础的新的社会共同体。

可以说，自有人类始，就有了人类的自我意识。每个人都是一个个体的存在，是欲望、要求、痛苦、快乐等感觉的综合主体。这就决定了个人具有与他人和整体相区分的利益和要求。然而在人类社会发展的早期阶段，在氏族社会和城邦社会里，个人是某种社会团体——氏族、部落、家族、城邦(公民团体)——的成员，是其中有机的不可分割的组成部分，其独立意识和能力非常之弱。“单个的人……成为一定的狭隘人

群的附属物。"[1]实际上，他几乎完全融于整体之中，个人的利益和要求被整体的需要所吸收和吞没。它们曲折地以整体的利益和要求的形式表现出来。[2]这个整体起初是家族、氏族、部落、种族等，它们以血缘关系为纽带，同一共同体成员被视为一个家族的成员，相互不分彼此。甚至个人的生命也不以出生到死亡为限。[3]而后是城邦及城邦中的等级团体。这种共同体虽然不再是纯粹的血缘共同体，但它去氏族时代不远，氏族时代的共同体观念仍影响着人们对新的共同体的认识。人们把这种共同体视为一个统一的人格，一个有机的整体，或虚拟的血缘共同体。团体内所有的人因为共同的祖先、家神或部落神、图腾以及共同的紧密生活而联系在一起。个人的价值在于融入整体并为整体尽自己的义务。古典时代史学家普鲁塔克在描绘斯巴达城邦中个人与城邦关系时说："莱库古将自己的同胞训练成既没有独立生活的愿望，也缺乏独立生活能力的人，倒像是一群蜜蜂，孜孜不倦地使自己成为整个社会不可缺少的一部分。……将自身的一切皆隶属于国家。"[4]

个人与社会整体的紧密相依和完全融为一体，使个人不能离开整体而生存。人不是他自己，而是共同体的成员。他只是作为共同体的一部分而存在，没有独立的价值。就如人的肢体器官离开人体便失去其价值一样，那个时代的人也不能

[1] 马克思：《〈政治经济学批判〉导言》，载《马克思恩格斯选集》，第二卷，第86页。

[2] 法律史专家梅因曾从法学角度指出："'古代法律'几乎全然不知'个人'。它所关心的不是'个人'而是'家族'，不是单独的人而是集团。"（梅因：《古代法》，第146页。）

[3] 梅因说："个人生命只是其祖先生存的一种延续，并在其后裔的生存中又延续下去。"（梅因：《古代法》，第146页。）

[4] Plutarch，Lycurgus，XXV，p.3．中译文参见普鲁塔克：《希腊罗马名人传》，陆永庭、吴彭鹏译，商务印书馆，1995年，第117页。

想像能离开所属的共同体而存在。在原始部落时代，逐出氏族或部落，往往是对氏族或部落成员最严厉的惩罚。在希腊城邦时代，褫夺公民权和流放都属对公民最严厉的一种刑罚。个人与社会整体相分离的利益要求没有绝对的合法性，个人与整体、个人与他人的关系，完全按整体的利益和需要来确定和调解。在那个时代，由于人类发展水平低下和环境险恶，人的生存问题是首要的问题，而单个人的生存又依赖于集体的力量。所以，集体的生存权利是压倒一切的，个人要为之作出无条件牺牲。

贡斯当从近代自由主义者的角度将城邦时代的公民视为"国家的奴隶"，[1]而古典时代的亚里士多德则从肯定的立场阐释了城邦与个人的这种关系。他论证说，城邦虽然在发生程序上后于个人，但在本性上却先于个人。因为城邦是有机整体，个人只是其组成部分，个人只有在城邦中才能实现其本性。[2]

浸润于这样一种社会秩序中，古典城邦时代的人还没有形成个性意识，没有作为个人的自我意识。柏拉图按家庭关系模式设计他的理想国，追求城邦全体公民"痛痒相关"、"苦乐同感"、"彼此一体"的境界，[3]就是希腊公民意识的经典表达。在宗教领域，希腊人也没有从个体性的角度理解他们的神祇及他们与神祇的关系。对此 A. 古洛维奇（Aaron Gurevich）指出："他们视他（神祇）为某种人格化的力量，而非个体。个人屈从于非人格化的最高力量，即命运，人类无力与它

[1] 邦雅曼·贡斯当：《古代人的自由与现代人的自由》，第27—28、305页。贡斯当认为古代国家规模很小是造成这种状况的重要原因，但他没有看到，个人与整体关系发展的特定水平和性质，也是国家之所以小的原因。

[2] 参见亚里士多德：《政治学》，第8—9页。

[3] 柏拉图：《理想国》，第197—200页。

对抗。优美、和谐、匀称的古典雕塑的躯体刻画的并不是个体，他们的灵魂并不反映人类的独一性，它是神性原则的载体。"[1]



## 2 个性意识的萌发

一些学者将个人意识的觉醒追溯到东方的犹太教。A.卡莱尔认为，犹太教的个人主义精神在《旧约》中个人承担罪及其惩罚的教义中得到突出表现："惟有犯罪的，他必死亡。儿子必不担当父亲的罪孽，父亲也不必担当儿子的罪孽。义人的善果必归自己，恶人的恶报也必归自己。"[2]上帝要求以色列人洗心革面，重新作人。"我必按你们所行的审判你们。"单个人要对上帝负责，接受审判。审判不是根据其所归属的团体，而是其本人的行为。[3]每个人都直属上帝，犹太人的俗语"父亲吃了酸葡萄，儿子的牙酸倒了"，被上帝宣布不再有效。[4]A.卡莱尔说：精神生活独立性之所以得到发展，是个体人格感觉发展的结果。"在古代世界早期，没有所谓教会与国家关系问题。因为宗教首先不是属于个人，而是属于团体、家庭、部落、民族。甚至在希伯来人那里，直到流放时代，还没有个人的宗教。只是在后期先知那里，如耶利米、以西结以及后期诗篇中，我们发现与上帝个人关系的表达。""希腊和罗马宗教都不是个人的东西。上帝是家庭和部落的而不是个人的，所有这些被新的人格概念

---

[1] Aaron Gurevich, *The Origins of European Individualism*, trans. Katharine Judelson, Blackwell, 1995, p.91.

[2] 《圣经·以西结书》，第XVIII章第20节。

[3] Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol.V, p.452.

[4] 《圣经·以西结书》，第XVIII章第2—3节。

极大地改变了。宗教的社会方面失去了，而个人概念成为特别的重要。"[1]

L. 戈德曼(Lenn E. Goodman)在追溯个人主义起源时也肯定了犹太教的地位。他说："摩西的律法没有规定标准的模式，它毋宁说开放着空间，允许个人构建他自己。在开放而不是限定的这个空间里，它采取了同样沉默和消极的办法，使我们的头脑去发现关于上帝的概念：人是按上帝形象创造的，而上帝又没有一个固定的形象。……没有一个固化的范型来阻止我们的脚步。"[2]在戈德曼看来，《旧约》的家庭模式是个性得以出现的母体，通过对性生活隐私权的保护，个人本身得到承认和培育。在摩西和祭司长的时代，国家还不是个人的主要威胁。[3]《旧约》所创立的国家制度被视为有益于个人利益而不是其对立物，而个人利益反过来又与共同利益没有明显的疏离。戈德曼解释说，摩西最基本的社会戒律"爱人如己"，[4]其目的是整合共同体中的个人。它"既建立在个性的基础上，也促进了个性的发展。它向个人发出吁求，敦促他们通过促进同伴情谊和感觉来追求他人之善——即共同利益感和对它的分享，以他人之善作为自己之善。"[5]在这里，已经把个人视为道德主体，肯定个人对善的追求。公元前1世纪的一位著名拉比和学者哈莱尔(Hillel)说："如果我不为自己，谁

[1] Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. V, p. 452.

[2] Lenn E. Goodman, *The Individual and the Community in the Normative Tradition of Judaism*. In *Religious Diversity and Human Rights*, eds. by Irene Bloom, J. Paul Martin, and Wayne L. Proudfoot. New York: Columbia University Press, 1996, p. 26.

[3] 那时的犹太人还没建立国家，束缚个人的是家族、部落等自然共同体。

[4] 《圣经·利未记》，第XIX章第18节。

[5] Lenn E. Goodman, *The Individual and the Community in the Normative Tradition of Judaism*, In *Religious Diversity and Human Rights*, eds. by Irene Bloom, J. Paul Martin, and Wayne L. Proudfoot, pp. 22—23.

会为我？如果我只为自己，我又是什么？"[1] 这句话也许最生动地表现了犹太人的自我意识。

尽管学者们在犹太教中发现了个性意识的蛛丝马迹，但是，我们必须记住，从整体上说，犹太教的基本精神仍然是整体主义的。犹太教将犹太民族视为"选民"整体，犹太人以民族整体的身份——通过他们的祭司和先知——与上帝发生联系。无论是上帝的拯救还是惩罚，都指向整个犹太群体。戈德曼也承认，在犹太教那里，"个人并没有与其利益相关的社会共同体完全分离"。[2]个人的自我追求与整体的利益是一致的而不是对立的。

在西方，个人意识的觉醒是随着城邦向帝国的转变出现的。在现实生活中，"后城邦时代"的政治秩序松懈了个人与国家联系的纽带。罗马人将自然的城邦居民社群转变为"虚拟的公民社群"，它以法律为纽带将公民联系在一个庞大的共同体中。"罗马人比稍早之古典时期更能把臣民看作是能负法律责任的个人，拥有相当的自由去处理本身的事务。"它只依赖法律手段达致社会的和谐，伦理和宗教对个人可能非常重要，但只要不违背法律，国家往往不去干预。[3]社会联系的纽带简单化、抽象化，个人可以预期自己行为的后果，从而给个人留下了相当大的不受国家干预的自主空间。由于个人与公共权威距离遥远，在公共政治生活中变得微不足道，人们从公共生活中撤出，转而注重个人生

[1] See Stephen M. Feldman, *Please Don't Wish Me a Merry Christmas, A Critical History of the Separation of Church and State*, New York and London: New York University Press, 1997, p. 19.

[2] Lenn E. Goodman, *The Individual and the Community in the Normative Tradition of Judaism*, In *Religious Diversity and Human Rights*, eds. by Irene Bloom, J. Paul Martin, and Wayne L. Proudfoot, p. 22—23.

[3] 菲特烈·华特金斯：《西方政治传统——近代自由主义之发展》，第 17 页。

活。[1]从对个人内在世界的关注和自省中，个人自我意识得以萌发。在思想领域，"后亚里士多德时代"的思想都具有个人主义的特征，[2]包括怀疑主义、犬儒主义、伊壁鸠鲁学派、斯多葛派等。其中以斯多葛派最为突出，影响也最大。

西方学者多都强调在亚里士多德与斯多葛派之间出现的鸿沟。如果说亚里士多德经典式地阐述了城邦时代个人与城邦的关系，那么斯多葛派则代表了帝国时代人们（至少是部分知识分子）新的感受和态度。伯林认为，在西方政治思想史上，至少存在着三次思想的转型。其中第一次就发生在"从亚里士多德之死至斯多葛主义兴起的那段短暂而神秘的时期，在那段不到20年的时间里，在雅典占统治地位的哲学学派们不再把个人仅仅放到社会生活的状况中去理解，不再讨论那些曾经充斥在柏拉图学派和亚里士多德学派中的有关公共政治生活的问题，似乎这些问题不再是中心，甚至不再有意义了，它们突然谈论起处于纯粹内在经验中的人，以及个体的拯救，好像个人是孤立存在的实体，其德行是基于他们相互间更加隔绝的能力。"它们对所有德性重新评估："由公及私，由外及内，政治而及伦理，城邦而及个人，由社会秩序而及非政治的无政府主义"。[3] 这种态度和思想倾向标志着西方思想开始由城邦时代的整体主义向个人主义的转变。在塞涅卡那里，理想的人格"智者"(wise man)在精神生活方面是自足圆满的。他的精神世界自成一统，不受外界的搅扰。没有人能够

---

[1] 罗马帝国时代私法的发达和完备可以视为这一社会现实的反映。

[2] 政治史上的"后城邦时代"与思想史上的"后亚里士多德时代"几乎是同时开始的。亚里士多德对城邦精神作出了经典式的也是最后的阐释，而他的学生亚历山大在他去世前一年完成了东征的使命，从而结束了城邦时代，开创了世界帝国时代。

[3] 以赛亚·伯林：《浪漫主义革命：现代思想史的一个危机》，载达巍等编：《消极自由有什么错》，文化艺术出版社，2001年，第1—2页。

对智者施予恩惠或进行伤害。沉思的哲学生活能够使人超越普通人之上，而接近于神。因为他除必死性外，像上帝一般。[1] 他的确有义务为公共福利服务，但如果生活条件使他参与公共事务不可能，他可以退回到自身，通过发展他的本性和特质而服务于同样的目的。A. 卡莱尔评论说：塞涅卡的"这段话代表了非常重要的个人个性的感觉，对人类生活的神圣性、自外于和独立于权威、甚至社会支持的感觉"。[2]

## 3　追随基督的人

人与其他动物不同之处在于，人追求的生活目标远超出生存与生命的繁衍。在古代人的精神世界，充溢着超越人的有限性——有限的能力、有限的生存方式、有限的生命——等的冲动，这一超越主义境界的追求集中体现在宗教意识中。[3]宗教是一种思维方式，那个时代，人们是以宗教的方式理解自己以及自己与所处世界之间关系的。如当代学者 D. 贝尔所说："传统的认同方式一直是宗教。宗教是理解一个人的自我、一个人的民族、一个人的历史和一个人在事物格局中地位的超世俗手段。"[4]

宗教产生于人类超越主义的欲求和内心深处的反省，个性意识的觉醒也往往受到特定宗教意识的有力催发。史蒂

[1] 参见塞涅卡：《幸福而短促的人生——塞涅卡道德书简》，第 109 页。

[2] Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅲ, p. 7.

[3] 当代存在主义哲学家 P. 蒂利希认为，在古代文明末期，占支配地位的是对命运和死亡的焦虑。在宗教改革前和改革当中，是对罪和谴责的焦虑。在现代社会，是对空虚无意义的焦虑。（P. 蒂利希：《存在的勇气》，成显聪、王作虹译，贵州人民出版社，1998 年，第二章。）他认为，这种焦虑是随个性化的增强而增强的，在集体主义文化中则很少这种焦虑。

[4] D. 贝尔：《资本主义的文化矛盾》，第 207 页。

文·卢克斯指出，"在个人主义理论中，存在着一条根本的伦理原则，即单个的人具有至高无上的和内在的价值或尊严"。[1]这样一种原则最初在基督教那里得到明确的表达。基督教汇合了来自东方的古老犹太教的个人主义和后城邦时代以斯多葛派为代表的个人主义，并第一次使个人得到了一个坚实的立足点。

基督教继承了犹太教的衣钵，但它将犹太教个人承担罪与罚的教义发展为明确的个人得救的宗教，将犹太教关于犹太民族是选民的观念改造为信徒个人是选民的观念。斯多葛派的理论表达的是具有宗教气质的世俗观念，他们是从外在世界退回到自身内在世界，在那里构筑起个人的精神堡垒，而基督教则代表着超脱这个世界、进入新的彼岸世界的冲动。基督徒的世俗身份使他们成为世俗社会有机整体的一部分，而追随基督使他们获得了（或者说发现了）他们的另一重身份，这一身份超越了世俗社会的有机联系，使他们以单个人的方式与上帝发生联系，成为彼岸世界的一员。这样，基督徒的一只脚留在此岸世界，另一只脚却踏进了另一个世界。斯多葛派只是使个人保持着与这个世界的距离，在基督教那里，出现了个人与这个世界鲜明的二元对立。卡莱尔指出：《旧约》中出现的个人承担罪的教义，使原始的和古老的团体的统一性让位于对个体性的新的理解。"基督及其门徒给予这种对个性的理解以新的推动和力量。对他们来说，人的灵魂单独与上帝发生关系，超脱社会的控制之外。基督教的这个原则代表着对《以西结书》和斯多葛派的发展。正是在这个基础上，中世纪和现代世界的文明得以成长。这并非意味着宗教就没有社会的生活，或政治

[1] 史蒂文·卢克斯：《个人主义：分析与批判》，第49页。

社会就没有道德和精神的特征，但它的确意味着，人们不得不承认，个人的宗教和道德体验超越政治权威甚至是宗教社会的权威。作为凝聚了这种精神体验的宗教社会不能容忍国家的控制。人类生活中有一部分内容不在也不能在国家的法律和权力的控制之下。"[1]



耶稣的传道标志着基督教个人主义的开端。

按《福音书》的记载，耶稣以简单而直接的宣告开始了他的传教活动："日期满了，神的国近了，你们当悔改，信福音。"[2]在这里，耶稣不再向犹太民族整体发出吁求，而是向个人发出吁求。号召悔改，就是要求人们改变头脑和信念，过一种全新的生活。早期基督教社团就是由被耶稣唤醒的那些人组成，他们被称为"追随基督的人"。作出追随基督的决定，使他们脱离了与犹太社团和偶像崇拜的"异教徒"团体的联系，根据对基督的信仰而组成一种新的宗教团体。

《福音书》中有若干段落强调个人听从和回应上帝召唤的责任，它代表了个人化的和非集体的拯救。[3]耶稣说：人子降临的时候，"那时，两个人在田里，取去一个，撇下一个；两个女人推磨，取去一个，撇下一个"。[4]这样，拯救就成了个别的行为，每个人要为自己的命运承担完全的责任。没有依傍，不可推诿。耶稣还在两种人之间作出区分和对照：那些帮助饥渴的人、旅途中的人、赤身露体的人、患病的人和身陷牢狱的人，与拒绝这样做的人。前者受到祝福，被许以拯救；后者受到诅

[1] Carlyle. *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅲ, p. 8.

[2] 《圣经·马可福音》，第Ⅰ章第15节；另见《马太福音》，第Ⅳ章第17节。

[3] John Langan, S.J., *The Individual and the Collectivity in Christianity*, In *Religious Diversity and Human Rights*. eds. by Irene Bloom, J. Paul Martin, and Wayne L. Proudfoot, p. 159.

[4] 《圣经·马太福音》，第ⅩⅩⅣ章第40节。

咒，被判以"永刑"的命运。[1]

如当代神学家R. 布尔特曼指出的，"耶稣的教训与先知们不同的地方，在于他不是针对全体百姓，而只是针对个人……"[2] J. 兰冈也说："耶稣的教导指向单个的人，他们是上帝关注和裁判的对象。"[3]他们做或不做上帝所命令的事，取决于他们自己。

耶稣以天国的许诺将个人从各种社会联系的脐带中挣脱出来。

基督教不再像希腊罗马宗教那样以家族和家神为中心，因为它有一个超越了家族的神。为强调个人得救，耶稣割断了个人的彼岸命运与世俗社会身份和社会关系之间的联系。他对人们说："来吧，跟我走！"一个年轻人要埋葬了亡父再来行弟子礼，他说，"让死人去埋葬他们的尸体吧，你跟我来。"在回答"谁是我的母亲？谁是我的兄弟"的时候，他称，谁奉行天父的意志，谁就是我的母亲、姐妹和兄弟。这样，耶稣就使信徒"解脱了现实界的一切维系，甚至还解脱了道德伦常的维系"。[4]耶稣声称，他来到世间不是带来和平，而是刀剑和争战。[5]这争战就是人间的分裂，就是追随基督的人从世俗社会中分裂出来。这分裂甚至深入家庭内部。耶稣将对他的爱与家庭之爱对立起来，从而使信徒挣脱家庭亲缘关系的纽带："我来是叫人与父亲生疏，女儿与母亲生疏，媳妇与婆婆生疏。人的仇敌就是自己家里的人，爱父母过于爱我的，不配作

[1] 《圣经·马太福音》，第XXV章第31—46节。

[2] Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, New York: Scribner, 1951, p.25.

[3] John Langan, S.J., *The Individual and the Collectivity in Christianity*, In *Religious Diversity and Human Rights*, eds. by Irene Bloom, J. Paul Martin, and Wayne L. Proudfoot, p.160.

[4] 黑格尔：《历史哲学》，第337页。

[5] 《圣经·马太福音》，第X章第34—37节；《路加福音》，第XII章第49—53节。

我的门徒；爱儿女过于爱我的，不配作我的门徒。”[1]耶稣的门徒也以上帝之名将人从其有机的社会秩序中剥离出来。他们拒绝服从罗马政府的权威，认为听从神而不是政府官员是合理的。这体现了一种对人格独立的要求。如前面已经谈到的，耶稣向个人的召唤也抹平了标准的社会分野：阶级的、等级的、性别的、种族的分野，召唤各种身份的人从其身份等级和团体中脱离出来，追随上帝。而在上帝面前，各种身份和社会纽带都失去了意义。

这样，根据基督教的基本教义，区分人的惟一标准即内心里是否信仰基督，其外在的标志是洗礼。这就接近于宣称一种“单一身份（single-status）的社会”，K．明诺戈（Kenneth Minogue）认为，这个概念是“人权理论的核心预设”。[2]这里所说的“人权理论的核心预设”就是略去人的各种社会身份特征，将人视为抽象的和一般的人。尽管人在阶级、等级、民族、宗教、性别等方面千差万别，但作为人，大家在某些基本权利方面是平等的。基督教首先将这样一个概念运用于精神生活领域，将人从整体主义的社会联系中剥离出来，使其以“单一身份”构建起无形的上帝之城，为后来人权思想的形成打通了道路。由于人权理论是早期自由主义的基础，所以这个人权理论的核心预设也是自由主义的核心预设。

基督教在信徒与上帝之间确立了一种契约关系。在犹太

[1] 《圣经·马太福音》，第X章第35—37节。在中译本《路加福音》（第XIV章第26节）中也有与“爱父母过于爱我的……”相似的一段话，但原文却是：“人到我这里来，若不恨自己的父母、妻子、儿女、兄弟、姐妹和自己的性命，就不能作我的门徒。”笔者所见几部英译本《圣经》都使用了“hate”（恨）一词，中译本的注释也说明了这一点。

[2] John Langan, S.J., *The Individual and the Collectivity in Christianity*, In *Religious Diversity and Human Rights*, eds. by Irene Bloom, J. Paul Martin, and Wayne L. Proudfoot, p.161.

教的《圣经》中，已经出现了一系列的契约，[1]但这些契约是上帝与犹太民族（有时通过某个中介）或某个具体的人的契约。《新约全书》将基督教解释为"新契约"。上帝凭借基督之死，不仅同以色列人，而且同所有的人订立了新的契约。这个新契约的特征在于，一方面，它向上超越了民族界限，是普世性的，并不针对任何特定的民族和共同体；另一方面，它又向内穿透了所有社会共同体的界限，直接面对个人，在个人与上帝之间建立起直接的联系。史学家埃里希·卡勒尔指出：在基督教那里，"人类对上帝的忠诚由一种契约确定下来，并仅以信仰和信任为基础。……这个上帝不与任何特定的人群发生关系，不诉诸任何一个部落或民族，而是直接与每个个人对话"。"基督教使非基督徒脱离了其部落根基，给他们一个普遍性的精神上的上帝，作为仅有的内心支柱。"[2]早期自由主义者将国家（或公民社会）设想为契约共同体，每个人通过与他人或全体的契约，确立了他在国家中的地位和权利，而在此以前很久，他们的基督徒先辈便通过与上帝的契约而确立了选民的地位，成为天国的一员。南乐山将上帝与个人的这种契约关系称为"契约的个人主义"。[3]

## 4　面对上帝的人

基督教的个人主义由耶稣播下种子后，经过一代代信徒们灵性生活的滋养、一代代神学家智慧的培育，并通过拒斥世

[1]　这些契约包括上帝与亚当、挪亚、亚伯拉罕、摩西以及大卫王的契约，上帝与亚当的契约是原始契约。

[2]　埃里希·卡勒尔：《德意志人》，第 41 页。

[3]　南乐山：《在上帝的面具背后——儒道与基督教》，辛岩、李然译，社会科学文献出版社，1999 年，第 143—144、146、148 页。

俗权力干预、维护精神世界自由的斗争而不断发育成长。到12—13世纪已经得到充分发展。

在早期基督教社团生活中，包含着古代宗教所没有的新的个人主义因素。它首先在精神生活领域超越了传统社会团体的束缚，解放了个人。

在氏族公社和城邦时代，每个氏族成员或城邦的自由公民完全融入所属的氏族和城邦中。氏族和城邦同时也是宗教共同体。每个氏族和城邦都有自己的神祇，作为氏族或国家的成员，也就是这个宗教共同体的成员。人们因自己的出生和血缘关系而与他的神祇建立了固定的联系。他们作为一个整体，信仰和崇拜共同的神祇。每个成员都通过直接参与氏族或城邦的公共事务而参加其宗教的公共仪式。到帝国时代，一方面，个人脱离公共事务，退回到私人生活领域，宗教与政治开始疏离；另一方面，由于国家由许多氏族、部落和民族构成，个人的宗教与国家的宗教也失去了统一性。早期基督教不但脱离了帝国的宗教，也不再以任何特定的氏族、部落或民族共同体为依托。[1]它是信徒们自己选择的信仰。这样，宗教就完全变成了个人的事情。由传统部落或民族宗教中析出的一部分人组成的基督教社团有着较强的个人主义精神，这一点不难理解。[2]

基督徒最初是受迫害的少数，采纳这种信仰是个别行为，在基督教不仅受官府迫害，也受到周围社会强大压力的条件下，对这种信仰的选择本身即是极具个性的行为。基督

[1] 爱德华·吉本说："犹太人是一个民族，基督教却只是一个教派。"（爱德华·吉本：《罗马帝国衰亡史》（上），黄宜思、黄雨石译，商务印书馆，1997年，第308页。）

[2] 人们可以联想到17世纪由传统欧洲社会中游离出来的一部分人组成的北美社会，具有比欧洲社会更强的个人主义精神的事实。

徒们先是从犹太社团中分离出来，后又自外于罗马社会周围人群。他们在外部社会强大的压力下顽强地坚守自己的信仰，这种生存环境无疑锻造和滋养了个人主义精神。犹太教是在犹太民族的苦难中孕育形成的，凝聚着犹太民族集体寻求拯救的愿望。基督教是在教徒们受周围社会的歧视和迫害中发展起来的，在这种受歧视受迫害条件下的宗教生活催生了他们的个性意识。基督徒先是被开除出犹太人的社团，后来又为罗马社会所不容，这使他们失去了团体归属感的依托，惟一支撑他们的是他们关于自己与上帝关系的信念。他们对迫害的抵抗和殉教行为，都体现着个人主义精神。[1]

这些从社会各个部分剥离出来的人组成另一个无形的（虚拟的）精神团契。保罗称基督徒为“天上的国民”。[2]用奥古斯丁的术语说，是“上帝之城”。在这个城里，每个人都蜕去了世俗社会身份的外装，挣脱了世俗社会关系之网，以一颗赤裸裸的灵魂构成一个新的社会。奥古斯丁说：“这个寄居于地上的上帝之城从所有的民族中选召出它的公民，集合成一个说着不同语言的朝圣者的团体。”[3]这个团体是按一种新的个人主义精神联系在一起的，当代学者M.E.马丁将基督教的个人主义称为“另一世界的个人主义”。[4]

在这个上帝之城里，原有的社会联系和身份标志都失效了。在城邦时代，一个人被其所出生的或所归属的社会同体

---

[1] 黑格尔说："在一般信徒为了最高的真理而对于种种苦难忧患作伟大的沉着忍受的时候，基督教社会所具有的无限的内在的自由，便表现了出来。"（黑格尔：《历史哲学》，第338页。）

[2] 《圣经·腓立比书》，第Ⅲ章第20节。

[3] Augustine, *The City of God*, XIX, 17.

[4] Martin E. Marty, *Protestantism in the United States: Rightous Empire*, p.222.

所抛弃，不仅意味着外在生活的窘境，也意味着内在精神的失落，成为无根的游魂。基督徒虽然脱离了其所归属的共同体，自我放逐于这个世界，但他们却找到了新的精神归宿并因此而充满自信。罗伯特·马库斯说："基督徒是现实世界的流浪者，他们游离于异教同伴所在的社会，但却知道自己属于另外一个巨大的教会团体。在奥古斯丁充满信心的话语中，所有早期基督徒的这种信念得到表达：'正在天路历程上行进的这个教会，是与天国里的教会紧密相连的，在那里，我们有天使做我们的同胞。'……基督教团体生活在一个更大的团体以内，他们通过不断接近甚至亲近这个团体而感到自己将会成为其中的一个组成部分。"[1]教会是人神合一的大家庭，有众圣徒作为人的亲眷，与众圣徒在一起，教会团体站在了上帝面前。

在基督教信仰的支配下，基督徒个人的灵性生活和宗教体验也滋养着个人主义精神。

根据古朗士的研究，希腊罗马的宗教是形式化的（外在的），而不是内在化的。人与神没有符合人格的(personal)关系。在这种宗教中，人没有自由，也不能表达自己，其赋予信徒的责任义务感不会超过"爱族、爱区、爱国"的范围，对信徒的要求主要是恪守繁琐的礼仪与戒律，而不是内在的伦理要求。[2]但耶稣的布道却淡化宗教的外在方面，直指人的内在世界，在神与人之间建立起人格化的联系。

基督徒内在的精神生活，包括祈祷、忏悔、内省和其他形式的灵修活动，使他们感受到与上帝同在、与上帝亲

[1] 参见约翰·麦克曼勒斯主编：《牛津基督教史》，第68—69页。

[2] 参见古朗士：《希腊罗马社会研究》，商务印书馆，1947年，上海文艺出版社重印，1990年。

密沟通的体验。[1]这种体验对他们个性的形成具有重要意义。

在追溯个人主义起源的时候，A. 古洛维奇特别强调奥古斯丁的精神内省所具有的典型意义。对奥古斯丁精神世界的个案分析，能够使我们清楚地看到一个基督徒的内在心理体验的个人主义性质。A. 古洛维奇指出，在希腊世界，人类内在的心理本质并非不断探索和追问的对象。罗马世界的情况有所改变，某些作家（如塞涅卡、马可·奥勒留）表现出了专注于自我审视的倾向，但真正在心理内省方面的重大突破，是由奥古斯丁实现的。在奥古斯丁身上，基督教在渗入个人的“内在空间”方面和获得对个人的深入理解方面获得了决定性的进展。人类自我经过了新的解释，开始被视为具有意识和意志，具有推理能力和情感的人格实体。与古典时代注重命运，将个人从其生活和行为的个人责任中解脱出来的作法不同，奥古斯丁宣称：“我——不是命运，不是必然，不是恶魔。”自我是世界的中心，直接面对上帝。[2]

奥古斯丁意识到自己是一个个体的人。他沉思自己的人格，根据其自身的权利对自己作出判断。他作为一个人直接面对上帝，与上帝进行心灵的交流、对话和沟通。[3]面对上帝，他忏悔自己。[4]除了造物主，他不需要其他的范型。奥古

---

[1] 如一位中国基督徒自述道：在一日祈祷中，“我心中极恳切，忽然觉得上帝的同在，如在面前。我因此感受了一种极真切、极亲密的灵交。正像我与人晤对，感觉他的存在一般。”（雷立柏：《论基督之大与小：1900—1950年华人知识分子眼中的基督教》，社会科学文献出版社，2000年，第148页。）

[2] Aaron Gurevich, *The Origins of European Individualism*, p. 91.

[3] “我在如此思索时，你就在我身边；我叹息时，你倾听着；我在飘荡时，你掌握我；我走在世俗大道上，你并不放弃我。”（奥古斯丁：《忏悔录》，周士良译，商务印书馆，1963年，第98页。）

[4] 《忏悔录》是奥古斯丁向上帝的独白，上帝总是以第二人称形式出现。

斯丁与上帝直接对话，[1]不仅意味着他努力趋向上帝、寻找和渴望上帝，也意味着造物主爱他，指导他得到拯救。造物主需要他，他的相似者。A. 古洛维奇说："个人与其造物主间强烈的相互作用，以及他们间持续的亲密沟通，体现了《忏悔录》所达到的罕见的心理张力的深度。"[2]

不过，在中世纪基督教的氛围里，独立的人格并没有形成。基督徒的个人主义主要是一种个人化的体验、感受和态度。从世俗社会分离出来的人被融入神性中，仍然没有得到解放。A. 古洛维奇认为，在理论层面，神学家关心的不是个人，而是"persona"，[3]后者的定义在整个中世纪是高度抽象的。persona是理性的不可分割的本质。神学家将这个定义首先用于甚至只用于上帝（the persona divina），因为他们的思想集中于造物主而非创造物。神的persona在关于上帝三位一体和基督的神性与人性的争论中占有重要地位。古典时代将persona理解为戏剧中的面具和司法程序中的行为人的概念被取代，它被给予了全新的解释。这种解释将焦点从人转向了神，但也在一定程度上聚焦于人。因为上帝和人在基督中合一了。当说到人不是自然的一部分的时候，神学家们想到的是，他是神圣秩序的一部分。人站在自然和超自然的边

[1] "我是谁？主啊！我的天职是什么？"这是整个中世纪人们在努力达到自我意识时不断提出的诘问。（Aaron Gurevich, *The Origins of European Individualism*, p.95.）

[2] ibid., p.94.

[3] 在希腊罗马世界，"person"概念还不存在。希腊文的prosopon和拉丁文的persona都指舞台上的面具。面具不仅不是一个人（person），而且可能恰好是相反的东西。演员在其背后隐藏着真实面目的persona不能假定有任何人格（personality），就如抽象的法人一样，这样的人只能是法律能力的符号。在罗马法中，称persona。古典思想家首先将persona视为社会赋予其某一个成员的社会角色。这个词在戏剧和司法程序中使用，与心理学领域不相干。（参见Aaron Gurevich, *The Origins of European Individualism*, p.90.）

界上，神的 persona 构成个人的 persona。直到 15 世纪，在尼格罗·冯·盖茨（Nikolaus von Gues）那里，人类的人格只是与神相联系，才引起他的注意。他说："最伟大的人类存在的基础，是神的 persona。"他提醒人们，"就基督的人格而言，他没有死。"这个人格是他的人性所寄托的中心。[1]这样，一方面，人的神性得到肯定；另一方面，人性又被神性所吸收。

19 世纪著名史学家 J. 布克哈特（Jakob Burckhardt）在关于文艺复兴的经典式研究中，将 15 世纪的意大利作为人性发现和个性形成的时期。他指出："在中世纪，人类意识的两方面——内心自省和外界观察都一样——一直是在一层共同的纱幕之下，处于睡眠或者半醒状态。……人类只是作为一个种族、民族、党派、家族或社团的一员——只是通过某些一般的范畴，而意识到自己。"从文艺复兴时代的意大利开始，这层纱幕最先烟消云散。人们强调表现它自己。"人成了精神的个体，并且也这样来认识自己。"[2]在这个大发现的时代，人类不仅发现了外在世界，更重要的是发现了自己。在这个时期，个人达到"高度发展"，丰满的个性得以形成。

许多学者都追随布克哈特关于"世界和人的发现"公式。但是当代学者 C. 莫里斯（Colin Morris）在上个世纪 70 年代向布克哈特的公式发起了挑战。他将人们的注意力转向更早些时候。在他看来，个性的发现并非在 1500 年前后突然出现的，而是从 11 世纪晚期到 12 世纪中期逐渐发展的结果。[3]这个时期正是教权与王权斗争的白热化时期，也是精神权力和世俗权力相互挣脱，其区分更为鲜明的时期。这种情况无疑对

---

[1] 以上参见 Aaron Gurevich, *The Origins of European Individualism*, p. 96.

[2] 雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，何新译，商务印书馆，1981 年，第 125 页。

[3] See Aaron Gurevich, *The Origins of European Individualism*, p. 5.

个人的成长提供了有益的环境。莫里斯认为，这时期重要的社会、宗教和知识变化，都表现在如下事实上，即个人原则变得更重要，它既表现在个人与上帝的关系上，也表现在个人之间关系上。在这阶段，许多后来成为西方人特点的个人行为原则出现了。

此前，一些学者已经注意到了12—13世纪人的观念和地位的变化。早在莫里斯以前很久，C.H. 哈思金斯（Charles Homer Haskins）就已经提出了"12世纪的复兴"观念。著名政治学说史专家W. 乌尔曼（W.Ullmann）讨论了从臣民到公民的发展。[1]他的研究集中在中世纪个人与社会关系的政治法律方面，他还联系现代公民社会的发展方向来分析这个问题。他认为，个人的人道品质（humane quality）逐渐占据了舞台的中心，个人开始取得优于社会的地位。这个变化的最初胚芽，可以追溯到12或13世纪。但尽管如此，A. 古洛维奇指出："莫里斯也许以比其他人更有力的方式，强调了12世纪复兴的重要成果，是具有新的心理倾向和对人性有更深刻洞见的个人的出现。"[2]

无论我们是否同意以莫里斯为代表的学者对12—13世纪个性发现的观点，他们的研究都进一步证实了基督教在个人主义形成史上的重要作用。对12—13世纪是否个性发现的世纪的问题我们可以暂且存而不论，因为这个问题很大程度上取决于人们对"个性发现"作何种理解。我们可以肯定的是，12—13世纪的确在基督教个人主义发展史上是一个重要的关节点。这已经被许多学者所承认。M.D. 查努（M.D.Chenu）认定，"个体意识的觉醒在西方出现在12世纪，

[1] Walter Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages*, London: Methuen, 1967.

[2] Aaron Gurevich, *The Origins of European Individualism*, p.5.

这时个人意识到自己是一种‘新’人，发现自己是沉思和研究的对象。"[1] A. 古洛维奇也说，"最早在13世纪，就达到了对个人深刻的理解。"[2]即使是布克哈特也承认，"在13世纪末，意大利开始充满具有个性的人物。"[3]

不过，应该说，12—13世纪对个性的发现从总体上并没有摆脱基督教神学的范畴。这是基督教占统治地位的时代，人性还没有完全从与神性的融合中分解出来。世俗的个人主义只是在文艺复兴后才真正从基督教的母腹中脱胎而出。[4]

我们还应该看到，基督教神学对人的认识是二元性的。它赋予人的精神世界以个人主义特征，但在世俗生活层面，基督教的观念是整体主义的和有机论的。在这方面布克哈特所说大体不错。对此 O. 吉尔克说得比较公允："真正的中世纪政治思想从整体出发，但它赋予每一个部分的整体——直到和包括个人——以内在的价值。"[5]基督教的一个基本观念是把人分为"内在的人"（inner man）与"外在的人"（outer man）。前者与上帝相连，后者属于世俗世界。在与上帝的关系中，人是独立的，有其不依赖于任何社会组织的内在价值；但在世俗社会的关系中，他却隶属于特定的等级和团体。如卡莱尔指出的："人类生活有机统一的感觉对基督教与个性的感觉同样至关重要。"[6]哈罗德·J. 伯尔曼特别强调从11世纪

---

[1] See Aaron Gurevich, *The Origins of European Individualism*, p.10.

[2] Aaron Gurevich, *The Origins of European Individualism*, p.99.

[3] 布克哈特:《意大利文艺复兴时期的文化》，第126页。

[4] 以self为前缀的意味着个人对自身的态度或对自身的意识的词汇，只是从宗教改革后才流行开来。表示人格的词从文艺复兴后始为人知，只是在近代才得到广泛的应用。(See Aaron Gurevich, *The Origins of European Individualism*, p.98.)

[5] Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, p.7.

[6] Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅲ, p.8. 不过近来学者们越来越多地承认，中世纪存在着那种个人将自己与社会团体区分开来的意义上的个人主义。

晚期开始的所谓“教皇革命”的作用，在他看来，“仅仅是伴随着西方基督教世界在11世纪晚期和12世纪分裂为教会的政治体和世俗的政治体，古希腊的有机体理论才第一次能够被运用于西方的政治生活，——但范围只限于这种政治生活的一半，即世俗的那一半。”[1]如果仅仅就“希腊的有机体理论”被中世纪接受而言，这种说法是正确的，但中世纪人对“世俗的那一半”生活的整体主义观念，却贯穿整个中世纪，并不限于“教皇革命”之后。[2]

基督教不仅将个人融入国家、等级、行会等世俗的社会共同体，还强调个人在世俗世界融入教会这一神圣共同体的必要性。基督教造成西欧社会结构的二元分化，但在宗教和精神生活领域，它却极力追求统一。人与上帝的联系被推到彼岸，而在此岸则被教会所截断。基督教会作为此世的精神共同体，是高度同质性和一元化的。早期教父奚普里安在描述信徒与教会的关系时，与希腊人在描写公民与城邦的关系时使用同样的语言。“主教团是一(one)，单个成员是部分，部分构成整体。教会是统一体，但它通过有效的扩展，已经无远弗届，人数众多。就如太阳有许多光线，但光是一个；树有许多枝条，但树干是一个，扎在一个根基之上；也如许多河川发于同一源泉。”光线不能与太阳分离，树枝离开树干就不能生长，河川断了源头就会干涸，同理，信徒也离不开教会阳光的哺育。“离开教会无救恩，这样的人是异邦人，流浪者，敌人。不以教会为其母者，便不会有上帝为

[1] 哈罗德·J.伯尔曼:《法律与革命》,第351页。

[2] 比如,中世纪的主流思想承认,国家权力的源泉是人民或共同体,理想政体(混合政体)中应包含民主因素或民主选举的成分,法律应体现民意等,这里所说的“人民”仍停留在抽象概念的水平上,指由各种团体构成的社会有机共同体,而不是独立的个人的组合。

其父。"[1]这样，就使基督教会成为精神领域无所不在的压迫力量，个人主义只能存在于"另一世界"。在基督教的历史上，虽然有区分"有形教会"与"无形教会"的传统，将世俗社会有形的教会视为有缺陷的社会结构，但教会本身竭力混淆两者的区别。基督教不仅是一种信仰体系，也是一种社会共同体，根据造物主和救世主的教导和意愿创造的世界。按基督教的观念，在"自然的"或"肉体的"人与通过受洗成为基督徒从而被超越的人之间，有一条巨大的鸿沟。这条鸿沟只能通过加人教会来跨越。所以，受洗入教就构成人的本质的基本超越，它使自然人联结为信徒的共同体。通过这个行为，信徒消融于基督教共同体的文化符号中，以及它的原则和规范中。人因此而成为具有人格的人(person)。1234年的一则课文写道："通过在基督的教会中的洗礼，一个人(man)成为一个具有人格的人(person)。"[2]这样一来，耶稣植下的个人主义胚种就被包裹在教会的卵体中，教会一方面通过推动宗教生活和抵御世俗权力的侵犯而呵护和孵化着它，另一方面也以其世俗的结构压抑了它。不过毕竟在基督教内孕生了一股不可遏止的个人解放的力量，它最终会冲决教会设置的藩篱。近代人获得解放的第一步，就是挣脱教会权威压抑人的外壳。

## 五 由神学个人主义到世俗个人主义

与近代个人主义相比，神学的个人主义并非真正的个人

---

[1] *Cyprian on the Unity of the Church*, in Henry Bettenson, ed., *Documents of Christian Church*, 2nd, Oxford University, 1963, pp.72—73.

[2] 或译为"一个自然人才具有人格"。(See Aaron Gurevich, *The Origins of European Individualism*, pp.89—90.)

主义，它只能称为“前个人主义”。基督教神学的个人主义为近代个人主义的产生准备了重要的思想前提，但直到中世纪末期，它仍与近代的个人主义有着本质的区别。

这种区别主要表现在：

第一，基督教个人主义从超验的宗教原则出发，以上帝为人性的支撑，在人与上帝的联系中肯定人的价值和尊严；近代个人主义则依世俗的道德原则立论，将个人的价值建基于人的自然理性和情感。所以，前者肯定的是人在上帝造物中的尊严以及在上帝面前的卑微，后者则肯定了人是整个世界的中心。

第二，基督教神学的个人主义涉及的并非完整的个人，或个人的整体，它仅涉及人的精神或灵魂。它将人的灵魂与肉体、精神生活与世俗生活区分开来，推重前者的价值，使前者挣脱社会联系的羁绊，在上帝面前获得独立的价值。但人的肉体和世俗生活却被弃置于世俗社会，作为国家、民族、等级、城市、行会等社会共同体的有机组成部分。所以，基督徒在彼岸世界是个人主义的，在此岸世界却是整体主义的。用奥古斯丁的术语来表述，即“上帝之城”是个人主义的，而“世上之城”是整体主义的。正如乌尔曼所分析的，在中世纪，“个人为集体或社会所吞噬”，被淹没在社会的汪洋大海之中，社会是主宰，个人为社会而存在，“个人利益轻易地成为敬献在公共利益和社会自身这一祭坛前的牺牲品”。在那里，重要的不是个人，而是该个人所承担的职责。[1]这就是说，基督教神学的个人主义并没有将个人完全从整体的束缚中解放出来，也没有使个人成为社会和国家的基础。一般认为，在中世纪，只有奥卡姆的

[1] W. Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages*, London: Methuen, 1967, pp. 32—49

威廉从唯名论哲学出发，认为在社会领域，只有单个的人才是实在的，而国家、共同体等不过是一种名称。这在基督教传统中是一种创新，它为近代个人主义准备了哲学基础。

第三，基督教虽然在理论上承认每个信徒直接面对上帝，但在它的发展过程中，体制化的教会楔人上帝与信徒之间，充当了上帝与信徒的中介或桥梁。这样，教会便横亘于信徒与上帝之间，基督徒必须通过教会才能与上帝沟通。教会被称为信徒的"挪亚方舟"，人们相信，"教会之外无救恩"。然而教会却是一个世俗的社会结构，它将信徒的精神生活从国家的控制下解放出来，但却牢牢地控制在自己的手中。如此一来，基督教许给人们的精神独立和自由便大大打了折扣。教会成为信徒精神解放的主要障碍。

从15世纪到17世纪，西方思想界经历了从神学个人主义到世俗个人主义的发展。这是一个复杂的历史过程。它是思想史上几个不同的因素相互交会融合的结果，也是几个不同的历史进程相互作用的结果。它们大体上包括：

(1) 由于中世纪末期资本主义生产方式的出现，市场经济的初步形成，给人们的思想观念带来深刻的变革。市场经济使个人从自然的社会联系脐带中挣脱出来，成为独立、自由和平等的单子。[1] 个人主义意识形态作为资本主义市场经济条件下人们自然的情感、态度和价值观念的升华，在近代市场经济的推动下开始形成。资本主义生产方式是近代个人主义产生的基本动力。

(2) 基督教的神学个人主义在中世纪末期逐渐浸润透人世俗的社会结构。关于个人精神价值重要性的观念不可能总

---

[1] 马克思说："这种18世纪的个人，一方面是封建社会形式解体的产物，另一方面是16世纪以来新兴生产力的产物。"(《马克思恩格斯选集》，第2卷，第86页。)

是被囚禁于纯精神领域，人在精神领域中获得的自尊也不可能长期与世俗领域的屈辱地位并存。基督教的个人主义作为一种感觉和态度，在它的长期流传过程中，从精神领域渗入世俗领域，从人与上帝的关系渗入人与社会的关系，从而产生了关于个人的世俗社会关系，关于个人与他人、个人与社会关系方面的个人主义意识。

(3) 15—17世纪，西方社会经历了全面的世俗化过程。一方面，天主教会在与世俗国家的争斗中最终遭到惨败，教会经历了沦为"巴比伦之囚"的屈辱、大分裂的自残、宗教大会运动和异端运动的冲击等，[1] 加上教会自身的世俗化和腐败，使它的精神权威和道德权威严重受损。教会权威失坠使社会和个人得到一定程度的解放。另一方面，由于社会的进步，经济、科技和文化的发展，城市的兴起和市民阶级的壮大，带来社会的日益世俗化和个人的成长。世俗化和个人的成长交互推动，相得益彰。它在思想领域的表现就是文艺复兴运动中的人文主义思潮的流行。人文主义者并不否认上帝，但他们关注的焦点不是上帝而是人，不是彼岸得救而是此岸幸福。他们把人理解为孤立的个体，而不是某种类型的人。他们努力发现人的价值，肯定人的尊严，挖掘人的本质，用人的眼光来观察世界。在文艺复兴运动中，被基督教禁锢于精神领域中的个人主义意识开始在世俗领域中表现出来。

(4) 16世纪的宗教改革运动和新教思想的流传，彻底打破了教会的权威，恢复了基督教作为个人得救宗教的原

[1] 汤因比说基督教会的衰落经历了六次冲击：13世纪教皇与腓特烈二世的冲突；14世纪教皇沦为"巴比伦之囚"；1378—1417年教会的"大分裂"；15世纪教皇与宗教会议运动的冲突；16世纪的宗教改革；由宗教改革引发的宗教战争。（阿诺德·汤因比：《一个历史学家的宗教观》，晏可佳、张龙华译，四川人民出版社，1998年，第191—193页。）

貌，使个人从教会的束缚下解放出来。新教思想的核心是"因信称义"，[1]即每个人仅凭借自己内心对上帝的信仰而与上帝沟通，得到上帝的拯救，不需要教士和教会作为中介。路德声称，"我们所有信仰基督的人在基督里都是教士和王"。这样，新教就将教会从信徒与上帝之间驱逐出去，在信徒的灵魂与上帝之间建立起个人性的直接联系。这种观念被卢克斯称为"宗教个人主义"。[2]以往教会所争取的"教会自由"(libertas)或修道院的自由，都属于集体权利或特权，它是由国王特许和"批发的"，或是从国王那里争取到的，但它不是个人自由。个人自由的要求在新教思想中才第一次正式出现。

在这里，我们无意论述近代个人主义产生的整个过程。我们所关心的，是基督教的个人主义与17世纪自由主义的个人主义之间的内在联系。我们需要循着基督教神学发展的自身线索，理出从中世纪个人主义向17世纪过渡的主要环节。而新教思想是基督教自身的蜕变，是这个转变过程的关键一环。宗教改革的冲动，表面上是由教会腐败引起的反应，但在深层里，是由它自身所蕴涵的丰富的灵性资源催生出来的，也就是从它所攻击的传统内部发展出来的。古代和中世纪基督教的个人主义主要通过新教思想，并通过与来自其他源头的个人主义思想相融会，[3]而成为17世纪个人主义的组成部分。

新教信仰将个人的良心置于一切外在权威之上，反映了

[1] "Justification by faith"或可译为"唯信得救"。

[2] 史蒂文·卢克斯：《个人主义：分析与批判》，第101页。

[3] 这里所说的其他源头包括：斯多葛派的个人主义观念、罗马法的个人主义精神、中世纪契约型社会关系哺育下个人的成长、中世纪城市市民的个人主义意识等。

一种已经撑破教会权威的外壳破土而出的全新的个人意识。路德率先发起了对古老的教会权威的深刻反叛。当被要求放弃信仰时，他说，"我不能而且将来也不会放弃信仰"。在他的讲话和文章中，"自由"一词出现的频律很高，"我渴望自由"，他说，我"不希望成为任何权威的奴隶，……我将充满自信地宣布我们信仰的是真理，……我不在乎什么权威"。[1]他的那句名言："我的立场就是如此"，代表着近代萌发的个人自信与自尊意识，以及对精神自由的顽强追求。路德深信，作为内在的人，属灵的人，人超越万有之上，超越显赫的君主之上，万有都受他管辖，不得不为他得救的事效力。[2]

以往基督徒追求内在世界的自由，主要是反对世俗国家的干预。新教比传统基督教更鲜明地区分了精神领域和世俗领域，将世俗权威更彻底地从精神领域中驱逐了出去，但它却将矛头主要指向教会。按新教思想，信仰若不是他们自由地选择或表达出来的话，就没有什么价值。所以信仰全然是个人的事，属于个人的内在世界。在新教那里，每个信徒自己是自己的牧师，自己是自己的上帝，自己是自己的异端。[3]以往基督教告诉人们，世俗权威没有资格进入精神领域，现在路德进一步宣称，教皇和宗教会议也并非灵魂的终极权威。要认识上帝，得到拯救，每个人只能信赖自己。这样，世俗权威不行，宗教权威也不灵，真正的最高权威是自己的良心。路德说："我的良心，我的良心是为上帝的话所约束。"[4]这种信念经过新教运动的传播植人和回响于每个新教徒心

---

[1] See H. J. Muller, *Freedom in the Western World: From the Dark Ages to Rise of Democracy*, p. 163.

[2] 参见《路德选集》(上)，第352页。

[3] 宗教改革二百年后，潘恩说："我自己的头脑就是我自己的教会。"(《潘恩选集》，马清槐等译，商务印书馆，1981年，第349页。)

[4] 《路德选集》(上)，第15页。

中。由于每个心灵与上帝直接对话，结果在每个人心中都有一个上帝，与别人的上帝不同。[1]每个人心中的上帝便成为他独立人格的坚强支撑。随着统一的权威主义教会的解体，在世上出现了无数按信仰组合的自由教会。[2]由于将信仰和理解《圣经》的权利交给个人，最终使新教的教条也受到批判，《圣经》也屈从于理性这柄无情的解剖刀。而这一切，带来的是个人的解放。

通过对教会权威的否定、宗教个人主义或神学个人主义在新教神学中达到其顶峰。通过宗教改革的洗礼，在西方世界，个人成为世俗世界的终极价值，其他种种都只具有相对的价值。宗教改革后，新教徒就以其信仰为基准调整对世俗政治的态度，无论他们主张服从还是抵抗（暴君可抗论）；无论他们选择压迫还是宽容，都服务于维护个人的内在信仰，服务于个人精神生命的需要。这一点特别是在加尔文教义中得到充分实现。加尔文主义者是现代人的典范，他具有以预定论为基础的钢铁般意志，以及对来自天堂拯救的渴求。[3]他们将精神的自我监察和意识的内在化推向极端，从而使个人越来越自我中心化。[4]加尔文将信徒与上帝的关系理解为不需中介的直接关系和契约关系，并突出强调个人义务。对于加尔文主义者来说，每个人孤立地站在上帝面前，注定得到永生或永罚，只靠他的良心引导其达到耶稣的真理。

学者们普遍承认新教思想对个人主义的贡献。H. 缪勒指

---

[1] 弥尔顿称他们是“他们自己的异端”。（引自圭多·德·拉吉罗：《欧洲自由主义史》，杨军译，吉林人民出版社，2001年，第13页。）

[2] 路德死后一个世纪，大约出现了180个新教教派。

[3] See Serge Latouche, *The Westernization of the World*, trans. by Rosemary Morris, Polity Press, 1996, p.30.

[4] 参见史蒂文·卢克斯：《个人主义：分析与批判》，第102页。

出，新教是“日益发展的个人主义的另一种表达形式”。[1]詹姆斯·布赖斯也肯定说：宗教改革“本质上就是对个性原则的主张，也就是对真正宗教自由的主张”。[2] D.贝尔也赞同此说：“现代主义精神像一根主线，从16世纪开始贯穿了整个西方文明。它的根本含义在于：社会的基本单位不再是群体、行会、部落或城邦，它们都逐渐让位给个人。这是西方人理想中的独立的个人，他拥有自决权力，并将获得完全的自由。”这类独立自主和自由的个人，作为一种“新人”的崛起，“是宗教改革的显著后果之一，它首次把个人良知遵奉为判断的源泉”。[3]

但也有人认为，新教思想就其本身而言并非个人主义的，它只是产生了解放个人的后果。比如J.N.菲吉斯就认为，加尔文派“肯定不赞成个人自由，但是它在理论上反对世俗权力的干涉，甚至以它自己的方式来反对君权。因此，尽管加尔文主义本身不赞成个人自由，但加尔文主义在法国、荷兰和苏格兰，或者在思想领域，或者在实践领域，都成为现代自由权的基础。不过它自身却并无这种偏爱。”[4]拉斯基也指出：“个人的解放是宗教改革的副产品，在任何意义上都不是它的本质。”新教改革家“无一例外地痛恨自由社会的基本原则”，“路德在所有社会制度问题上是个保守主义者”，“没有任何有力的证据能够使我们将加尔文视为个人主义的倡导者”。[5]

我认为，上述两种观点各自从不同的角度界定了新教与个人主义的关系。在世俗领域，新教并非个人主义。它仍然属

---

[1] See H.J.Muller, *Freedom in the Western World: from the Dark Ages to Rise of Democracy*, p.152.

[2] 詹姆斯·布赖斯：《神圣罗马帝国》，第323页。

[3] D.贝尔：《资本主义的文化矛盾》，第61页。

[4] J.N.Figgis, *Political Thought, From Gerson to Grotius, 1414—1625*, pp.155—156.

[5] Laski, *The Rise of Europe Liberalism*, pp.30—32.

于神学个人主义的范畴，但它把神学个人主义发展到了极致。通过与当时正在兴起的源于其他传统的世俗个人主义思潮合流，它成了近代个人主义思想的直接前身。

从思想发展本身的纵向传承关系来看，新教思想对近代个人主义的形成影响最大，也最直接。一些西方学者认为，自由主义不过是没有上帝的新教，反过来说也成立，即新教不过是保留了上帝的自由主义。新教可以说是纯粹的神学个人主义，它突破了教会结构对个人的束缚，使基督教内涵的个人主义精神真正得到解放。[1] 而自由主义是新教思想的世俗化，将新教思想所蕴含的个人主义精神从精神领域移植到世俗领域，扩展到整个人的生活。一些对个人主义持批评态度的思想家也把个人主义灾难的根源追溯到新教思想。比如 19 世纪的保守主义者约瑟夫·德·梅斯特(Joseph de Maistre)就指责说，正是路德的新教理论将个人主义这个魔鬼从牢笼里释放出来。[2]

到霍布斯这里，人们看到一个完整彻底的世俗个人主义理论体系呈现于世间。学者们一般都认为霍布斯是近代个人主义的奠基人。如 A. 莱恩(A. Rayan)指出："霍布斯被普遍视为近代个人主义的创始人，个人主义之父。"[3] C. 麦克弗森(C.B.Macpherson)也认为："个人主义作为一种基本的理论立场，其起源至少可以追溯到霍布斯。……他的基本预设是商

---

[1] 直到现代，新教的北欧比天主教的南欧更具个人主义精神，甚至以北欧移民为主体的北美也比以南欧移民为主体的南美更具个人主义精神。

[2] 参见李强：《自由主义》，第 44 页。有意思的是，在 19 世纪初，当个人主义这个概念带着贬义出现在思想界的时候，约瑟夫·德·梅斯特、德·博纳尔德(de Bonald)和拉芒纳斯(Lamennais)等保守主义者、圣西门及其信徒在谴责个人主义的同时，都诉诸于宗教来克服个人主义，实现社会的统一和谐。

[3] Alan Rayan, *Hobbes and Individualism*, in G.A.J.Rogers & Alan Rayan ed., *Perspective on Thomas Hobbes*, Oxford: Clarendon Press, 1982, p. 81

度个人主义的。"[1]在文艺复兴时代，个人主义只表现为一种自然的思想意识和人文主义精神，到霍布斯这里，它获得了自觉的理论形态，并成为政治哲学的基础。

在霍布斯那里，个人是政治分析的对象，是各种感觉、欲望、意志和权利的主体。通过运用伽利略式的"分解——综合"法，他将政治社会析解为终极单元，即个人。将基督教彼岸世界的个人主义、上帝之城的个人主义置换为人类自然状态的个人主义，并将其由自然状态延伸到国家状态。在自然状态下，人们是自由、平等和独立的，自私而贪婪地追求自己的权力和利益。[2]受个人的激情的推动和理性的指导，出于他们自己的动机，大家相互订立契约。通过讨价还价，达成转让权利的交易，从而建立了国家。签订契约完全是个人行为，是"每一个人都与每一个其他人订立信约"，[3]国家是个人的集体创造，个人及其自然权利构成国家和社会的基础。霍布斯把国家称为"人造物体"，即不是自然的产物。它虽然是化多人为一人的统一人格，但它是由单个人构成的。[4]国家的权力尽管强大而令人恐怖，但它的权力源于个人权利，其目的是为了个人。中世纪作为国家目标的"共同的善"被放弃了，取而代之的是个人的自我利益；等级（集体或团体）的权利或特权被放弃了，取而代之的是对一般性的个人权利的诉求。"霍布斯的个人是原子化公民社会中自己的'所有者'，而不是作为道

[1] C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, 1962, p. 1.

[2] 卢梭描述的自然状态比霍布斯更充满个人主义精神。霍布斯的自然状态是非政治状态和非国家状态，但却是社会状态，洛克也是如此，但卢梭对自然状态的描述却从非社会状态、即完全孤立的自然人、真正鲁宾孙式的个人开始。（参见卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，李常山译，商务印书馆，1997年。）

[3] 霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，商务印书馆，1985年，第133页。

[4] 在《利维坦》一书封面的铜版画上，作为人造巨人的国家（利维坦）由无数小人（自然人）组成。艺术地表达了霍布斯的国家观念。

德整体的社会共同体的一员。"[1]尽管国家为了安全与和平的目的行使着几乎无限的权力，但个人的自我保存本能仍然被视为人的自然权利，它甚至可以抵抗国家。

霍布斯的个人主义是新教精神在世俗领域的表现。在新教那里，世俗世界被剥夺了精神实质和方向，人的灵魂孤立无依地面对上帝。他寻求上帝，皈依上帝，得到上帝的恩典，都纯然是个人的事情。只有他个人要对上帝负责。对霍布斯来说，人孤独地生活在被上帝遗弃的世俗世界里，他需在被剥夺了精神实质和方向的世界中生活。新教考虑的是：人怎样孤立地面对上帝?霍布斯关注的是：人怎样在没有上帝的世界生活?新教徒背对世俗社会，单独地面对上帝；霍布斯使其转过身来，孤立地面对他的同伴和国家。神学话语转变为世俗话语，孤立的信徒转变为独立的公民(或臣民)。通过这一转变，神学的个人主义变成了世俗的个人主义。

如前所述，新教并非在基督教传统之外发起的革命，而是从基督教自身的灵性资源中获得力量。它所做的是砸开教会权威主义的硬壳而从中拯救出个人主义精神。而霍布斯的个人主义不过是世俗化了的新教。他既是终点，也是开端，即基督教神学个人主义的终点，近代自由主义的个人主义的开端。霍布斯的思想曾备受教士们的嫉恨，但他们不知道，霍布斯被视为反基督教的思想正是基督教思想合乎逻辑的发展。公元1世纪耶稣布道在人间植下的个人主义胚种，经过一千五百年的滋养发育，到霍布斯这里终于脱胎成形。

---

[1] John Ehrenberg, *Civil Society, The Critical History of an Idea*, New York, New York University Press, 1999, pp. 78—79.

# 第 2 章

# 二元视野中的国家

基督教政治哲学将其关于人的二元性观念投射到国家(或政府),形成了对国家的新认识。[1]受基督教影响,西方人的国家观出现了重大转变。对人的二元分析,构成基督教新的政治认知方式的出发点。它立足于彼岸认识此岸,立足于精神事务认识世俗事务,立足于个人认识国家。由于上帝(或教权)的介入,"公民(或臣民)——统治者(或政府)"的单维度关系变成由"上帝(或教会)——信徒(或臣民)——统治者"构成的三角关系,使基督徒从一个新的维度认识国家。由此形成的关于国家性质的认识以及对国家的政治态度和情感,都直接成为近代自由主义的思想来源和文化精神源泉。

[1] 我们在这里主要讨论基督教关于国家性质的思想及其对国家的情感和基本态度,在古代和中世纪,神学家们是在不同的题目下讨论这些问题的,包括王权(皇权)、世俗权力、政府等。在中世纪的政治思想中,还没有现代意义上的"国家"概念。(See W. Ullmann, *Medieval Political Thought*, p. 17.)

# 一　世俗权力的神性与俗性

基督教对国家的认识浸透着二元主义精神。它通过对世俗权力的神性的确认，为国家的存在提供了宗教的合法性，从而抵制了教会内滋长的无政府主义倾向；它又通过对世俗权力及统治者的俗性的确认，拒绝了国家僭越的企图，从而消解了国家主义毒素。基督教的国家观是肯定的国家观，也是消极的国家观。肯定它的有限价值，拒绝对它的无限信赖。当自由主义从基督教政治文化中脱胎而出的时候，它继承了基督教对国家既肯定又消极的态度。在自由主义那里，对国家存在的世俗必要性的分析取代了宗教的神圣性，对人性的理性化的冷峻解剖取代了原罪的神话形式，从而将国家存在的合法性奠立在新的基础上。

## 1　王权：上帝不情愿的赐物

《旧约》包含着犹太人的“圣史”，其中有一段是犹太人设立国王的政治史，[1]这段粗糙的历史叙述在后世的基督教神学家那里，竟成为国家起源理论的重要根据。

国家起源问题看起来是个纯粹抽象的理论问题，但是在政治哲学领域里，对国家起源的解释就是确定国家的出身或

[1]　参见《圣经·撒母耳记》(上)，第Ⅷ章、第Ⅸ章、第Ⅹ章。根据犹太人的“圣史”，在立“王”之前已有立“法”的事件发生，即摩西以上帝之名颁布律法。不过这个“摩西律法”不是世俗国家的法，而是宗教法。它是先知传达的上帝的诫命，也由先知依上帝之权威来执行。

身份，人们赋予国家什么样的地位、性质、职能和权力范围，以及人们对国家不同的态度和情感，都与此有关。

城邦时代流行的国家（城邦）起源理论可以称为自然政治观。它的基本涵义是：第一，国家不是人为的，而是人类社会组织自然进化的结果；[1]第二，国家的形成是人的本性逐步完善的结果，反过来说也成立，即人的本性只有在国家里才能臻于完善。在柏拉图那里，国家是在人的需要推动下出现的社会分工不断发展的结果。在亚里士多德那里，人的本性的实现与社会组织的进化同步发展，经过家庭、村社到城邦，社会组织达到"至高而广涵"的阶段，而人也经由家庭成员、村社社员到城邦公民的发展，当他成为城邦公民的时候，其本性才得以充分实现。

城邦时代的希腊人出于对国家的认同感和一体化感觉，觉得人类不可能没有国家。没有国家，人类生活就是不完善的，人的本性就没有充分展开和实现。所以，我们就不难理解，为什么柏拉图以鄙夷的口吻称仅仅以满足物质需要为目的社会组织为"猪的城邦"；亚里士多德为什么把不参与城邦公共生活的人称为"不是神，就是兽"，"不是超人，就是鄙夫"；将当时还不是政治动物而仅仅是家庭动物的妇女视为相当于折合成肢体残缺不全的男人。

随着世界帝国的到来，人们对国家的认同感不复存在。国家表现为纯粹外在的存在。政治理论也不再从积极的角度，而是从消极的角度定义国家。后亚里士多德时代的思想家把自然理解为首先是世界和人类生活的始初状态，无罪和幸福的状态，也是没有国家的状态。[2]由于人的罪孽或堕落，

[1] 也有过其他的理论，如有的智者认为国家起源于约定，但在当时只是个别人的一时之想。

[2] 犬儒学派最早将自然与人为对立起来，崇尚自然，否定人为的社会建构，包括国家。

人类脱离了那个状态。斯多葛派已经将国家视为纯粹外在的存在，是人们必须忍受的。在塞涅卡那里，国家是人堕落的结果。在人类的黄金时代，没有强制性权力，社会制度是罪与人性堕落的产物。斯多葛派即使承认国家的存在有它的理由，但认为它与人性的完善无关。

犹太人似乎有着追究根底的思想传统。《圣经》一开始就对宇宙的起源、万物的创生一直到人的创造，都给出一个终极的解释。随后，它还叙述了王权产生的来由。

《圣经》中关于王权建立的历史叙述包含着下述几层意思：第一，这段文字暗示，上帝只是不情愿地答应了以色列人设立王的请求。以色列人原没有国王，由先知直接按上帝的意旨统治。他们要求设立国王并不为上帝所喜悦，上帝认为这是厌弃他，不要他作王。在上帝眼里，犹太人要求立王的行为，与他们厌弃上帝而事奉别的神性质相类。第二，先知们对于设立王也是不情愿的。在先知统治时期，犹太社会没有独立的世俗权力，政治权力溶解于教会权力中，没有分化出来。王权的形成是这个分化过程的关键一步，是犹太教士不情愿的。[1]第三，王注定将是人民的重轭和负担。总之，这段历史记叙的意义就在于，犹太教将国王的设立视为上帝的意志，因为它得到了上帝的批准，并由先知来执行。但这也是犹太人偏离上帝的道路而产生的要求，上帝只是不情愿地答应了犹太人的请求。在《圣经》的另一个地方，上帝明确地表示："他们立君王却不由我，他们立首领我却不

---

[1] 《撒母耳记》就透露出教会和教士对王权的不信任迹象。有的学者认为，在《旧约》文本中，"摩西解放"轨迹与"国家整合"轨迹并存。前者是对自由的确认，即使牺牲政治稳定也在所不惜，后者使君权合法化。两者是相互排斥的。（Walter Brueggemann, *Trajectories in Old Testament Literature and Sociology of Ancient Israel*, in *The Bible and liberation: Political and Hermeneutics*, Maryknoll: N. Y., Orbis, 1983, p. 313.）

认。”[1]查士丁尼曾把皇权称为“上帝最伟大的赠品”之一(另一个是教权),[2]但这却是上帝不情愿的赠品。这样说来,犹太教在神授王权的形式下确认了王权合法性的同时,也赋予了它一个并不光彩的出身。在希伯来历史叙事传统中,国家从一出生便带着原罪的胎记。



当基督教挟着希伯来的传统嵌入西方思想界的时候,便与后亚里士多德时代西方世界的思想合流,形成基督教使徒和教父们独特的国家起源理论。

根据《新约》,耶稣和使徒们也承袭《旧约》传统,承认王权源于神授。[3] 其中有的原文只是针对上帝与个别信徒的关系,但在后世往往被运用于上帝与王的关系。

教父们已经不满足于重复《旧约》的神话,而是吸收了塞涅卡的思想,通过自然与习俗的对立,从人的堕落和原罪中发现政府产生的原因。在保罗那里,已经初步阐述了人类的始初无罪状态和堕落的思想,以及政府权力来源于神的思想。教父们将这一思想与塞涅卡的思想相结合,形成一种完整的国家起源理论。在教父们看来,人类在初始状态(自然状态)是无罪的,上帝创造人是自由而平等的,不需要强制性权力。[4]人在本性

[1] 《圣经·何西阿书》,第Ⅷ章第4节。

[2] See Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300—1450*, p.12.

[3] 参见《圣经·约翰福音》,第XIX章第11节;《罗马书》,第XIII章第1—7节。此外还有关于敬畏和服从君王或主人的教导,也与君权神授有关。参见《圣经·彼得前书》,第II章第13—17节;《提多书》,第III章第1节;《提摩太前书》,第II章第1—2节,第VI章第1节。

[4] 但至少对大格里高利来说,这并不意味着无罪状态就没有社会秩序和权威。他说,对于任何社会,某种权威制度都是必要的,甚至在没有罪的天使那里,也由等级体系来管理。他的思想很接近塞涅卡,认为原始状态没有有组织的强制性政府,人们自由地服从智者。(Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. I, pp.127—128.)

上是社会动物，却不是政治动物。但是，人堕落了，犯罪了，于是便需要有权力和服从，需要有政府的管制，而人性中某些卑劣的特性如贪欲等，也使政府的建立成为可能。所以，世俗权力或政府正是人类堕落和犯罪的结果。[1]

早在2世纪末，教父伊里奈乌对政府的起源、使政府产生成为必要的环境及其服务的目的等问题进行了详尽的探讨。他争辩说，根本不是撒旦，而是上帝建立了世界上的王国。使政府成为必要的原因在于人离开了上帝，憎恶其同伴，从而陷入各种混乱和无序。于是上帝使人互相统治，互相恐惧，使人服从人的权威。借此他们或许会被迫遵从公正和正义的某种准则。在这里，我们看到了一个明确的观点：政府制度之所以必要，是因为人的罪（sin），它是神为补救人的罪所做的安排。[2]这个理论为后来的教父们所承袭。

前面曾引证过的奥古斯丁的一段话在基督教关于政府起源的解释中具有典型意义：人在本性上并非人的主上（lord），人对人的统治不符合人的本性。上帝按他自己的形象创造了理性存在物，不是要做同类的主人，而是做非理性存在物的主人。初民时代的贤者（good man）是羊群的牧者，而不是人的君王。[3]所以，人对人的统治并不是世界自然秩序的一部分。在另一个地方，奥古斯丁甚至以最严厉的措词

[1] 王权在起源上的污点一直是后世教权派的把柄，用来贬低王权的地位和价值。比如教皇格里高利七世（Cregory Ⅶ）就强调世俗权力的罪的起源：国王来源于人，而人在傲慢、掠夺、背信、谋杀中，在魔鬼的引诱下，受盲目和不宽容的傲慢激励，为他们在平等的人中间建立了一个主人（lord）。（See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅳ, p. 205.）直到近代的潘恩那里，还以《旧约》中的这个故事作为证据，说明上帝和先知痛恨君主制度。（《潘恩选集》，第11—13页。）

[2] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. I, pp. 128—129.

[3] Augustine, *City of God*, XIX, 15.

抨击统治的欲望，他将其归咎于一种难以容忍的傲慢，它忘记了人是相互平等的。[1]

至此，我们看到了西方政治哲学的一个重大转折。基督教将柏拉图和亚里士多德的逻辑推论反转过来：国家由人性进化的产物变成了人性堕落的产物；由积极的实现人的本性的工具变成了消极的人类本性堕落的补救。在柏拉图和亚里士多德那里，人类生活本来是不完善的，到国家产生，才臻于完善，国家标志着人类生活的最高境界；在基督教这里，人类原本如天使一般，但后来堕落了，所以产生了国家。国家的作用在于消除堕落带来的部分后果。

中世纪的神学家基本上重复着教父们的理论，将国家制度视为习惯而非自然的产物。到13世纪，在“亚里士多德革命”的影响下，阿奎那将亚里士多德的思想与教父的思想调和起来。在他那里，人是天生的社会政治动物，国家或政治社会是自然的，不是习俗的制度。[2]他承认，国家不仅是矫正人的罪的制度，更是人类真实和完美的生活所必要的形式。巴黎的约翰（John of Paris）也认为，国家根源于人的自然本性，其目的是为了“共同的善”。[3]可是，中世纪正统的概念在这点上很少受阿奎那的影响。国家是习惯的而非自然的概念如此根深蒂固，阿奎那的权威也难以动摇。它以很少变化的形式进入16、17和18世纪的政治理论，以自然状态和公民社会（国家）对立的形式顽强地表现出来。卡莱尔说：“中世纪政治思想从形式上区别于亚里士

---

[1] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅰ, p. 126.

[2] 《阿奎那政治著作选》，马清槐译，商务印书馆，1982年，第43—45页。

[3] John of Paris, *On Kingly and Papal Power*, in Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, ed. *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Canada, The Free Press of Glencoe Collier-Macmillan Limited, 1963, pp. 406—408.

多德、柏拉图和19世纪的思想，在于一个伟大的预设，即文明社会的制度建基于习俗（convention）而非自然。"[1]这个观念一直影响到18世纪末。胡克、霍布斯和洛克的思想都是以自然和习俗的区分为基础的。只是借助于孟德斯鸠对政治制度的历史研究、卢梭和伯克的国家有机观念，才回到柏拉图和亚里士多德的思想模式。但即使到19世纪，教父的思想仍然萦回在国家的"警察理论"、斯宾塞和英国激进主义理论中。

不过，在中世纪西欧，由教父所代表的"拉丁——基督教"传统又与日耳曼传统相融合，从而使基督教国家起源理论又掺上了新的配料。W. 乌尔曼认为，关于政府权力的来源，中世纪主要并存着两种理论传统：一种是"下源理论"（ascending theory of government），意为政府权力的流向是自下而上，亦称"民授理论"（populist theory of government）。这种理论将政府权力的来源追溯至人民或共同体，政府只是受人民或共同体的委托行使权力。这是塔西佗记载的日耳曼人传统。第二种是"上源理论"（descending theory of government），意为政府权力的流向是自上而下，亦称"神授理论"（theocratic theory of government）。这种理论将政府权力的来源归结到世界的至高存在或上帝，除了上帝，没有别的权力来源。权力结构如同一座金字塔，权力自上而下流动，处于其顶端的是上帝。政府权力是代表的权力，即代表上帝行使权力。这种理论源于基督教，完全属于"拉丁—罗马"的气质。[2]乌尔曼认为，中世纪政治学说史在很大程度上是这两种政府理论的冲突史。中世纪前期，

[1] Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. V, p.4.; Vol Ⅲ, pp.5—6.

[2] W.Ullmann, *Medieval Political Theory*, pp.12—13.

由于基督教的绝对优势的影响，日耳曼人采取了基督教的“神授理论”，“民授理论”被逐人地下，直到13世纪末才浮现出来，恢复其理论地位。从那时起，“神授理论”越来越退隐到后面，“民授理论”成为主流。[1]

如果全面考察西欧的政治思想，我们觉得乌尔曼的概括有点简单化。中世纪政治思想是多元的，不仅是多元的来源，还在发展中多元并存，相互融合，彼此消长。包括源于古典城邦时代的、犹太教的、耶稣及其使徒的、罗马法的、日耳曼人的等。在实际政治斗争和思想斗争中，不同政治派别各执一端。王权派强调王权神授，但在与教权派的斗争中，有时也从王权的人民性及其与民族共同体的联系中寻求支持，以排斥教权凌驾于王权之上的企图。教权派也承认王权神授，但强调王权的世俗性、不光彩的起源、罪的根性，以及王权由教权委任，上帝的意志由教皇执行，即教权介入上帝与王权或政治共同体之间。不过在反王权的斗争中，有的神学家也诉诸于人民的权力，以抵抗王权的专横。罗马法学家认为王权是人民的转让，但中世纪的法学家对罗马法的解释出现分歧。分歧的症结在于：人民将权力转让后，是永远转让出去还是可以收回？绝对君主专制和民主理论都系于对罗马法这一命题的解释。而日耳曼人的传统也是二重性的，其一是王权需要特定血统，面特定血统被赋予神秘意义。日耳曼人的观念集中表现在“蒙神恩典的王”这一格言中，它成为中世纪王权概念的

---

[1] 早在乌尔曼之前，卡莱尔也阐述了大致相同的思想。他说，在大格里高利那里，形成了政府权威来源的明确而系统的理论。它与法学家的不同。法学家将政府权威追溯至人民，而格里高利认为其直接源于上帝。“中世纪政治学说史在很大程度上是这两种观点的斗争史。”尽管在若干世纪中，交战双方交换了位置。至少从11—14世纪，皇帝党一方维护君权神授理论，而教会一方却坚持，他的权力来源于人民。（Carlyle，*A History of Medieval Political Theory*，Vol.I，p.159.）

基础，也是近代君权神授概念的远亲。其二是王权源于共同体，来自贵族和人民的选举、同意或认可。国王在共同体之中，而不是在共同体之上。

乌尔曼还谈到，中世纪的国王结合了双重身份，即神权的统治者和封建的宗主。作为前者，其权力源于上帝授予，因而可以独断专行，不受人间其他权力的制约。这一理论源于基督教，但罗马法的影响一定程度上强化了它；作为封建宗主，他是封建共同体的成员，受封建契约的约束，其行为需得到契约的他方，即贵族和共同体其他部分的同意。国王的这两重身份哪个占主导地位，取决于特殊的形势。乌尔曼认为，在英国，国王的封建宗主身份得到发展，并由此导出宪政主义；而在法国、德国等大陆国家，国王的神授权力得到突出强调，致使其通向宪政主义的道路充满血腥的革命。[1]这样，在与教皇的斗争中，英国国王便能够借助共同体的权威来抵御教皇的权力要求，而德国皇帝和法国国王则需强调王权的神圣性并不断强化这种神圣性。

从整个西方思想界来看，各种因素最终形成的标准的混合物是这样一种理论：王权源于上帝（终极源泉），但通过教皇的中介或人民的中介或同时两个中介（直接来源），[2]按习惯从适当的家族中产生（血统）。简言之就是：上帝授权，合法血统，贵族和人民选举或同意[3]，教皇（或大主教）加冕。[4]不同因素的作用并没有形成严格的和系统的制度，所以常常发生龃龉甚至尖锐的冲突。对此理论家可以各执一偏，但社会一

[1] W. Ullmann, *Medieval Political Thought*, pp. 145—158

[2] 如13世纪时两者都是中介，但后来更多地强调人民中介。如奥卡姆的威廉。

[3] 对人民来说，主要是同意和认可，在那个时代，普通的民众还不享有平等的政治权利，而选举程序也是很粗糙的。

[4] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅰ, p. 240; Vol. Ⅴ, p. 86.

般公众所接受的是一种模糊笼统的混合物。在他们的观念中，没有学者那里的一贯性和系统性，没有对不同说法的精密考察和辨析，全然不觉这个混合物的不兼容性。

多种国家起源理论的融合，部分地冲淡了基督教理论的影响。但是，"犹太—基督教"的理论在中世纪始终占主导地位。在中世纪的任何时代，上帝始终牢牢居于国家权力最终源泉的地位。罗马法和日耳曼传统所承认的其他源头，都被降到直接来源的位置，也就是次要的位置。



## 2 神圣的王权，世俗的国王

王权虽然是上帝勉强建立的，但它既然获得了上帝的恩准，也就获得了神圣性。在同一部《撒母耳记》和其他犹太史书中都说得很明白，国王一旦被任命，就被视为神命的，得到上帝的庇佑，其人格和权威都具有神圣性。虽然《旧约》中也偶见其他观点，但这是犹太教关于君主的标准观点。犹太人部落原来由先知直接按上帝的意志指导，王产生后，王就处于政治舞台的中心。特别是《旧约》中关于大卫王及其显赫权威的描写，给了神圣王权观念以特殊的力量。[1]王权神圣观念对犹太人是很自然的，它在东方民族中甚为流行。通过使徒和教父，这个观念来到西方。它是基督教从犹太教那里继承来的重要遗产。

王权神圣观念在《新约》中最明确也最有影响的表述是保罗的那段话："在上有权柄的，人人当顺服他，因为没有权柄不是出于神的。凡掌权的，都是神所命的，所以抗拒掌权的，就是抗拒神的命。"他还称掌权的为"神的用人"、"神的差役"

[1] 《旧约》所描绘的大卫王的形象，一直是后世基督教国王的楷模。从典章礼仪到行为举止，君王们都刻意摹仿他。文治武功赫然超群的查理曼就被视为"新的大卫王"。

等。[1]这段话在后世不断被引用,也得到充分的发挥。

保罗这段话的含义十分清晰,不容作其他的解释。这样,通过保罗,王权神圣就成为基督教政治哲学固定的一部分,也是基督教内各派的共识。保罗留给后世神学家进行解释和发挥的余地在于,王权神圣是指抽象的王权或王位,还是每一个具体在位的国王?对此,有一派神学家将赋予王权的神圣性适用于具体的君王及其行为。无论君王的品质如何,行为如何,都是神命的,是神意的执行者。另一派则将王权与特殊的国王及其行为区分开来,王权是神圣的,但具体在位的国王及其特殊的行为则不必然具有这种神圣性。如果国王违背了上帝的命令,其行为有悖于国家正义的准则,那么他行使的权力就不是上帝的意旨,而是恶魔的工具。

在教父当中,第一次将统治者是上帝代表的理论予以最清晰阐述的是伪安布洛斯(Ambrosiaster)的一段话。这段话大意是说,国王在地上应被作为"上帝的代理人(Vicar of God)"而受到崇敬。国王有"上帝的形象,如同主教有基督的形象"。王位的神圣特点不能因统治者的任何渎职而失去。职位的神圣性将其神圣性赋予任何统治者,即使他是个偶像崇拜者也罢。[2]

这就是说,统治者是上帝的代表,无论他怎样做,他都是上帝的代表。后来的教父将这一思想表达得越来越明白。奥古斯丁阐述了同样观念并且还作了进一步的强调。他举例说,甚至尼禄那样最坏的皇帝也是由神意而获得权力的。如

---

[1] 《圣经·罗马书》,第Ⅷ章第1—7节。

[2] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅰ, p.149—150. 但我们注意到,该段文字的另一个地方阐述了不同立场。作者显然相信,或许有从整体上属于邪恶的权威形式,不是来自上帝。但作者的含义不甚清楚。(See ibid., Vol. Ⅰ, p.150.)

果上帝认为有哪个国家需要这样的统治者的话。[1]西维尔的伊西多尔(Isidore)引用先知的话为根据:“我因愤怒而给他们一个国王。”他由此得出结论:恶劣的统治者与好的统治者一样,都是上帝任命的。什么样的民族就有什么样的统治者。如果他们是善良的,上帝就给他们好的统治者;如果他们是邪恶的,上帝就会将一个同样邪恶的统治者置于他们之上。[2]



大格里高利在神圣王权理论的发展史上是一个关键性的人物。他指出:好的统治者是上帝对好的民族的奖赏,而邪恶的统治者是上帝对邪恶民族的惩罚。无论统治者好坏,他都应当得到尊重,因为其权威来自上帝。好的臣民甚至不应该轻率和粗暴地批评坏的统治者,因为抵抗和冒犯统治者就是冒犯上帝,正是上帝使他君临于他们。[3]他的观点不是孤立的,我们看到,他不止在一处强调了这个观点。此外,他还在实际政治行为中实践这一思想。[4]大格里高利是极有能力和影响力的教会政治家,在维护和推进他所认为的教皇权利和权威,扩张西方教会的势力范围方面,他表现得果断而有权威。但令人不解的是,他对皇帝却极为恭顺,有时甚至使用奴性的口吻。有一次,他对于皇帝公开违背教会法规的不正当行为表示了异议,并拒绝参与。但他同时又承认,皇帝有权按他的意愿去做,他必须按他自己的判断行事。如果皇帝所做符合教会法,他会追随;如果违反教会法,他在不犯罪的条件下会忍受之。[5]这里,他实际上承认了皇帝可以公开破坏教会法规则。

---

[1] Augustine, *The City of God*, V, 19.

[2] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅰ, p. 151.

[3] See ibid., Vol. Ⅰ, p. 152.

[4] 由于大格里高利在教会中的崇高地位,他的言论和行为都构成对后世产生重大影响的先例。

[5] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅰ, p. 154.

这样，在大格里高利这里，我们就看到了统治者具有神圣和神授权威的强有力的理论。统治者无论如何行为，都是上帝的代表。即使他没有体现出政府存在的神圣目的，他的行为仍然体现着神意。从这里可以引申出对统治者绝对的和不负责任的权威给予最强有力辩护的宗教理论。这个趋于极端的理论即使对一些基督教作家也是陌生的。卡莱尔甚至认为，“这个理论大概是基督教世俗秩序神圣性概念的不合常规和不合逻辑的发展。”[1]但它毕竟是基督教政治传统的一部分。

在现实政治生活中，当教权与王权相对和平共处的时代，双方都承认王权的神授性和神圣性。犹太教《旧约》的传统、保罗的教导以及大格里高利的权威，都为这一理论提供了强大的支持。但在叙任权之争以及其他政教矛盾激化的年代，这一理论便经受了严峻的考验。

毋庸置疑，王权派要打出王权神圣的大旗，以抵御教权派的进攻，有关的言论不需更多地征引。但教权派在生死存亡的斗争中，还会承认其对手的权力源于神，其权力性质的神圣性质吗？史料告诉我们，这一原则不仅被王权派坚持，也为一些不属于王权派甚至是极端教权派的人所坚持。12 世纪中期最重要的作家之一赖克斯伯格的格赫（Gerhoh of Reichersberg）显然没有参加王权派一方，他是强烈地维护教会的权力和自由的，但他也清楚地确认世俗权力起源和性质的神圣性。在一篇文章中，他使用激烈言词诅咒试图攫取世俗权力的企图。其理由是，这样会破坏上帝自己创立的权力。在中世纪没有一个作者像索尔兹伯里的约翰（John of Salisbury）那样清楚皇权的界限和条件，坚定地抵抗世俗专制的权力，但他也同样清楚地表

[1] ibid., Vol. I, p. 157.

明，“所有的权力都源于上帝，总是由他掌管，永远属于他。所以权力不能离开上帝，它只是上帝之手（在尘世）的替代者。”[1]卢卡的托勒密(Ptolemy of Lucca)无疑属于最极端的教权派，但即使他也承认世俗权力与精神权力一样来自上帝。[2]

格里高利七世是叙任权之争中教权派的领袖，他的个别言论似乎可以解释为王权并非代表上帝，而是代表魔鬼的权力。[3] 但从他的整个思想来看，他也并没有离开基督教的传统。退一步说，即使他真的有过这样的想法，也没有人认真对待。对此卡莱尔说："如果格里高利七世有一阵曾表现出这样的思想倾向，认为要有效地为精神权力的独立性和权威进行辩护，就要否认国家的神圣性质和权力，但他在11—12世纪也没有追随者。"[4]

这就是说，中世纪各派思想都一致承认王权的神圣性。对我们的论题而言，最有意义的并不在于王权派制造的强大舆论，而是反王权派的阵营中，包括其激进的一翼，都没有否认这一点。王权的神圣性，是王权派进攻的出发点，也是教权派进攻的终结点。它为王权抵抗教权的扩张奠定了坚固的根基，也为教权的扩张设定了不可逾越的疆界。这样，世俗权力的自主性(自由)便得到了保障。诚如卡莱尔所说，“中世纪独特的政治原则第一是政教分开，第二是政府权力的神圣性。”[5]不过还要补充一点：后者是前者的重要

---

[1] John of Salisbury, *Policraticus: of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers*, Book 4, Chapter 1, in Cary J. Nederman and Kate langdon Forhan eds., *Medieval Political Theory— A Reader*, London and New York, Routledge 1993, p. 30.

[2] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅴ, p. 27.

[3] 不过卡莱尔不同意这样的解释。(参见 Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅲ, p. 94.)

[4] See ibid., Vol. Ⅲ, p. 105; Vol. Ⅴ, p. 26.

[5] ibid., Vol. Ⅲ, p. 9.

前提。因为在中世纪的思想氛围中，没有对精神权力独立性的固守，当然不会形成二元化权力体系；但没有思想界对王权神圣性的共识，政教分开也是不可能的。

如上所述，对神学家和一般基督教信徒来说，王权神授，王权神圣，这是确凿无疑的真理，但具体的国王也是神圣的吗？人们对此问题的观点却远不是一致的，许多有关思想的阐述也不是清晰可鉴的。

笼统地说国王是否神圣容易造成理解上的歧义和混乱。实际上，神学家们在涉及王权神圣问题时，其对国王是否神圣的立场和认识可以分为几个不同的层面：

(1)国王一身而二任，是国王兼教士。他是教会的最高领袖，也承担部分教士的职能。这意味着，他的职责和他的人身不是纯世俗的，而是具有某种神圣性质，但他与教士不同，教士位列神品，而国王仍是个俗人。

乌尔曼指出："晚期罗马和基督教化罗马的皇帝理论发展的登峰造极的表现，是将作为君主的皇帝的职责视为国王兼教士。"[1]在基督教成为国教前，罗马皇帝已经兼掌俗权与教权，他们本身也被神化。基督教与帝国合一后，其一神论的信仰在一定程度上也加强和刺激了皇帝的教权。[2] 4世纪的神学家优西比乌（Eusebius）最早依据基督教信仰阐述了皇权的一元论。[3]他指出：在奥古斯都以前，罗马是多神教，因此也有多个统治者。但基督降临后——恰与奥古斯都同时——只有一个上帝，也只应有一个皇帝，一个教会。这样，皇帝理论

[1] W. Ullmann, *Medieval Political Theory*, p. 33.

[2] 乌尔曼认为，将基督教变为国教，使教会成为政府权力机构，"从政府观念发展的角度，其重要意义怎么估计也不过分。"（W. Ullmann, *Medieval Political Theory*, p. 20.）

[3] 优西比乌是君士坦丁的挚友和宫廷主教。

代表性的格言是："一个上帝，一个皇帝，一个教会。"[1]

在优西比乌看来，君士坦丁实现了神的意旨。奥古斯都将世界置于罗马的统领之下，基督又将其置于神的控制之中，而君士坦丁则把这两种统治融合在一个完整的基督教社会中。这样，教会与帝国融为一个有机整体，帝国具有天国的形象，它的疆界是基督教王国的界限，而皇帝则是神权在世俗社会的代表。优西比乌在这里阐述了一种被称为"恺撒—教皇主义"(caesaropapism)的观念，[2]其要点是："人间如同天堂"，皇帝被看成具有活生生形象的基督，是上帝在尘世的代理人。皇帝的世俗统治再现了上帝在天上的统治。他说："皇帝是按照天上的王权形象加冕的。他目视上方，按照上帝的原型指导和引领着世人"，就像上帝规定着宇宙的秩序一样，皇帝规定着社会秩序。上帝通过他的神圣活动使所有的创造物在自己的治理之下进入协调状态；而皇帝用一种类似的方法使所有的人在他的绝对统治下，在一个普世性的基督教国家的结构中进入有序的和睦状态。[3]

在罗马帝国时代，皇帝的人格和职位被罩上一层神圣的光环，俨然半神的形象。[4]

在中世纪西欧，日耳曼的皇帝或国王也着力神化自己。

[1] W. Ullmann, *Medieval Political Theory*, p. 33.

[2] "恺撒—教皇主义"的拉丁文为"Cesaropapismo"，意为皇帝同时掌握教皇的权力或皇帝高于教皇的政教关系。国内有人译为"皇帝—教皇统治"或"恺撒式教皇统治"。主要指君士坦丁以后罗马帝国的皇帝与教会的关系，特别是拜占庭帝国的政教关系。

[3] 引自约翰·麦克曼斯主编：《牛津基督教史》，第112—113页。

[4] 比如，他在一些宗教仪式中刻意摹仿耶稣：在复活节前的星期日，他代表进入耶路撒冷的基督；在濯足节，他用自己的手洗12个穷人的足；在圣诞节及其以后的12天中，他与拜占庭的12个贵族共餐等。在宗教庆典中臣民向他欢呼、跪拜，他在接受臣民的欢呼后，转向上天提出人民的请求，祈祷上苍，这象征着他是基督与基督徒间的中介。(See W. Ullmann, *Medieval Political Theory*, p. 33.)

在墨洛温和加洛林时代，国王被视为“教士—国王”，一身而二任。[1]自丕平的先例之后，教皇为皇帝（或主教为国王）涂油和加冕便成定规。教俗双方都承认，涂油礼是摹仿《旧约》中犹太国王的范例，而加冕则进一步解释为使皇帝成了罗马帝国的继承人[2]。这种仪式普遍被认为是使他们由继承、选举甚至篡夺得来的皇位具有合法性质甚至神圣性质的标志。由于中世纪西方人的心理特点，加冕礼这类宗教仪式所包含的象征意义影响很大。皇帝（或国王）方面将其解释为，通过涂油礼和加冕礼，他直接得到上帝的恩典和特许，成了上帝在人间的代表，被称为“主的涂油者”。从此，他已经是“基督的映像”，而不再是“人民的映像”。查理曼还被说成是一个“新的大卫王”。借此他们开始挣脱日耳曼习惯法和人民权力的束缚。皇帝也自认为继承了罗马帝国皇帝的最高教权，仿照东罗马帝国的榜样，对罗马教会进行控制。[3]《圣经》中关于涂油的神圣性质的段落，被引用来给皇帝本人罩上了一层灵光，[4]关于“不要动我涂油的”之类的话，被引申为国王不可接触，甚至臣民将手放在国王手中都近乎渎圣罪。[5]

皇帝在罗马的加冕仪式是任命宗教职位的礼仪：除了象征世俗权力的剑、金球和王节，皇帝还接受一个指环，作为信仰的象征，并受命为助祭，在举行弥撒时帮助教皇。他

[1] 有一位国王还被图尔的格里高利（Gregory of Tours）称为“像个好教士般的国王”。（Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300—1450*, p. 26—27.）

[2] 中世纪的人都知道，罗马皇帝合法地享有对教会的最高监护权。

[3] 自963年奥托加冕后至1059年，25个教皇中不少于12个是皇帝直接任命的，5个被他们撤职。（W. Ullmann, *Medieval Political Theory*, p. 93.）

[4] 有人认为，皇帝已不纯粹是俗人，他的涂油相当于任圣职。但也有人指出，主教涂油在头上，国王涂油在胳膊上，因此两者不能相提并论。（See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅱ, pp. 147—148.）

[5] 以上参见拙著：《西方政治文化传统》，第550—551页。

和教士一样分享两种圣餐，被承认为圣彼得和圣约翰拉特兰宫的牧师会成员。詹姆斯·布赖斯认为，曾经有过一种两权和谐的理论：教会通过加冕仪式，以教士的法衣（圣带和祭服）来装饰皇帝，赋予他一种教士的以及神圣的性质。每个仪式都意在象征并赋予他许多实质上都是宗教性的职责。因此，神圣罗马教会和神圣罗马帝国是一个东西，是同样东西的两个方面。“在性质和范围方面，这两个统治者的政府是相同的，所不同者仅在于工作范围方面。我们把教皇叫作宗教上的皇帝或是把皇帝叫作世俗的教皇，都是没有关系的。”他们是“同一个上帝的两个仆人”。但这种理论在历史上只有很少几个瞬间是实现了的，可能不多于三个时期：查理大帝和教皇利奥三世时期；其次是奥托三世和他的两个教皇，格里高利五世和西尔维斯特二世时期；第三是亨利三世时期。以后就确实没有了。[1]

但是，出于基督教的信仰，皇帝在要求自己的教士职责时仍然是踌躇的，也是克制的。如果他竟然提出过分的要求，常会受到教俗双方成功的抵制。罗马皇帝对教会事务的最高权力，主要是从帝国安全与统一的考虑出发，对教会的组织和管理实行外部监控。当教会内部发生争论时，皇帝能够对争论进行最终裁决，但他一般并不直接干预信仰问题，不去制定和解释教义，更不会代行教士的神职（如主持弥撒、忏悔等）。君士坦丁在尼西亚公会议上面对主教们宣称：他们是“处理内在事务的主教”，而他自己或许是“处理外部事务的主教”，也是“不信者的主教”。对此，乌尔曼解释说，他的意思是，像立法的、组织的、行政的以及基督教的纯外在的安排管理是他的事务，而不是主教的事务；而那些“内在事务”是主教的职责而不

[1] 詹姆斯·布赖斯：《神圣罗马帝国》，第94—985页。

是他的职责。这说明,"皇权的教士特征并不关涉皇帝的神圣的、查理斯玛的和精神的品质,只涉及他作为统治者和立法者的职责,换句话说,只涉及他的政府的外在结构。没有一个皇帝,也没有一个中世纪国王,有权声言能够授任圣职或献祭,以及其他类似被视为具有查理斯玛性质的神圣行为。"[1]

J. 坎宁说得更通俗些:在罗马时代,"仅在皇帝享有教会事务上的管辖权的意义上,他是教士。尽管皇帝被理解为作为帝国的教会的领袖,但他根本不是作为教士团体的教会的领袖。""按基督教的观念,君士坦丁在圣职的意义上不是主教或教士。"[2]"就他不能主持圣事这点而言,他不是教士。在西方,他也从未在这个意义上被视为教士。在这个范围内,人们区分教士与平信徒。但教士此外还有其他方面职能,在这些领域,国王可能被视为教士,如在教会事务上立法,任免教士。"[3]

君士坦丁也承认在纯粹精神事务上、包括教义的制定和圣事的管理,主教有最高权力。皇帝与其说是教会首脑,不如说是最高监护人。[4]在基督教世界,皇帝与教皇,国王与主教两种职位只是部分地交叉,从未完全重合。[5]皇帝(和国王)也许与一般的俗人不同,但毕竟是个俗人。

优西比乌的观点在东方是规范的基督教政治理论,但

---

[1] W. Ullmann, *Medieval Political Theory*, p. 36.

[2] Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300—1450*, pp. 5、12.

[3] ibid., p. 26.

[4] 皇帝的正式官衔有:"基督教世界的首脑","基督教会的保卫者和赞助者","信徒们的世俗领袖"等。(詹姆斯·布赖斯:《神圣罗马帝国》,第98页。)

[5] 教父们认为,君士坦丁从未敢裁判主教,但根据同一标准,康士坦提乌斯二世(Constantius Ⅱ)不仅裁判主教,还创造教会法。在后一种场合,因为国王的行为像教士,或恺撒的行为像教皇,许多史学家将其视为"恺撒—教皇主义"之父。有人批评他成为"众主教之主教"。(Lester L. Field JR., *Liberty, Dominion, and the Two Swords: On the Origins of Western Political Theology* (180—398), p. 142.)康士坦提乌斯的作法是罕见的例外。

是，西方后来踏上了另一个方向。“皇帝—教皇主义”在东罗马帝国长久流行，但在西方，它被更为强大的俗权与教权分离的呼声所湮没。这构成天主教的西欧与东正教的东欧的主要分野。[1]

即使在东方帝国，“恺撒—教皇主义”的概括近来也引起一些学者的质疑。尽管皇帝被称为“教士和皇帝”，但在整个拜占庭阶段，他仍然是俗人。坎宁说：“仅就其享有对教会事务的裁决权方面而言，他是一个教士。如果将帝国理解为教会，皇帝诚然是它的头；但如果将教会理解为教士的团体，他肯定不是这个教会的头。”[2]

(2) 国王是神意的执行者，无论行为如何都代表神，但这并不等于国王本身是神。

前面我们引证的以大格里高利为代表的言论属于这一类。这种观点似乎很极端，在西方基督教世界并不占主导地位，但即使这派人也只是神化了国王的行为，并没有神化国王本人。根据这一派人的观点，恶的统治者也是神意的工具。人间的权力无权裁判国王，人们只能期待上帝的审判。这种观点虽然授予君主以绝对任性的权力，但同时也确认了恶的统治者的存在，对此人们只能忍受。“我是什么？我是神的恩宠。”皇帝这句口头禅是中世纪皇帝神权政府的基础。但领受神命的仍然是地上的权力，仍然是血肉之躯的俗人。[3]

---

[1] 当然，东欧部分国家和地区是天主教占优势，如波兰、捷克、克罗地亚等。这些地方的政教关系及其政治文化传统与东欧其他地方有所不同。

[2] Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300—1450*, p. 14.

[3] 在17世纪，许多人对“君权神授”理论极尽阿谀之能事，波舒哀也不例外，他说：“国王是神。”但他也引用《诗篇》第82篇：“你们是神……然而，你们要跟别人一样死去，你们要跟任何王子一样倒毙。”他大声断喝：“你们是血肉之躯的神，是用灰和泥捏成的神。”（引自约翰·麦克曼斯主编：《牛津基督教史》，第235页。）

(3)王权神圣,但国王并非神圣,他只是个俗人,他的行为可能是违背上帝意志的。

这种观点在基督教中占据绝对的统治地位。它将王权(和王位)与具体的君主区分开来。在承认了王权神圣性的同时,也确认了君王本人及其行为的俗性。国王不是先知,不是神;不是圣徒,也不是牧者。他只是个俗人。4世纪的主教荷西乌(Hosius)在给皇帝的信中明确地告诫皇帝,"要记住你不过是个俗人",这是他反对皇帝干预教会事务的主要根据。"不要干涉教会的事务,也不要在这类事上向我们发号施令,而是向我们领受教训。"[1]中世纪西方政治思想家普遍认为,违背上帝意志、违背民族共同体的法律和正义原则的国王是暴君(僭主)。国王与暴君的区别是中世纪政治理论的基本概念之一,暴君的行为没有合法性,基督徒没有服从的义务。"邪恶的权力没有得到上帝的批准,不是来自上帝。"[2]

这样我们就看到,对国王本人的部分神化曾出现于一时,并在后来的时代由一些人所坚持,但在整个西方基督教发展史上,它没有取得主流地位。

基督教拒绝神化国王,出于它的基本信仰。

在西方政治史上,神化统治者的倾向从恺撒和奥古斯都时代开始。罗马的皇帝由于担任大祭司长的职务(罗马最高僧侣)和据有保民官的职位,他们的人身便具有了神圣的意义。以他们的生命起誓被认为最庄严的誓言;他们的肖像被崇奉,甚至铸在钱币上,其塑像置于公共建筑或民众家中的神龛里,全国各地还为他或他的守护神修起许多的庙宇;民众以宗教礼仪祭拜他们。神圣殊荣在他生前便加于其身,死后又

---

[1] Henry Bettenson, ed., *Documents of the Christian Church*, p. 19.

[2] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅱ, p. 150.

通过庄严的圣礼将圣号赋予他。[1]

然而，对皇帝的神化和崇拜在基督教看来属于异教的。基督教与罗马帝国冲突的一个原则性问题，就是恺撒是神还是神在世上的代理人？早期基督徒曾以顽强的执著精神抵制帝国对皇帝本人的神化，为了拒绝皇帝崇拜，无数基督徒遭受残酷迫害甚至牺牲了性命。[2] 基督徒声称，他们可以敬畏和服从皇帝，但不会将皇帝作为神来崇拜。皇帝不是神，已经成为基督教教义固定的一部分。[3] 卡里古拉（Caracalla）皇帝曾自命“世界之主”，当他建议把自己的塑像搬到基督教的圣殿中去时，遭到基督徒的抵制。[4] 在基督徒的心目中，进行帝王崇拜乃是犯下渎神罪和偶像崇拜罪。

当基督教与罗马帝国合流后，一方面，它进一步强化了王权的神圣性，另一方面，它也极力祛除异教传统为皇帝本身涂上的神性。早期基督教与帝国的冲突可以视为两种信仰的冲突：一是信仰“耶稣由神而人”，一是信仰“恺撒由人而神”。君士坦丁向基督教妥协意味着前者对后者的胜利。皇帝换来的是对皇权神圣性的承认，但皇帝本人却被赶下神坛，满足于作一个俗人。[5] 当基督教信仰取得绝对统治地位后，皇帝是神

---

[1] 因此皇帝韦伯芗死前开玩笑说：“我想我是要成神了。”（参见布赖斯：《神圣罗马帝国》，第20—21页。王晓朝：《基督教与帝国文化》，东方出版社，1997年，第8页。）

[2] 罗马皇帝多米提安（Domitian）给自己加上“主与神”的称号，并强迫人民在宣誓时说：“凭着我神皇帝”，犹太教和基督徒都不能接受这种僭号。犹太人享有豁免特权，基督徒在前30年也与犹太人同等看待，受法律保护，但当他们超出犹太民族范围，在外邦人中传教后就失去了这一特权，因而便遭迫害。

[3] 在那位最早将罗马帝国改造成东方式神权政体的戴克里先统治时期，掀起了对基督徒最为持久最为惨烈的迫害，不是偶然的。

[4] 《新约》中有一段话被认为是针对他的行为的：“有那大罪人，就是沉沦之子，显露出来。他是抵挡主，高抬自己，超过一切称为神的，和一切受人敬拜的。甚至坐在神的殿里，自称是神。”（《圣经·帖撒罗尼迦后书》，第Ⅱ章第4节。）

[5] 基督教成为国教后不久，便根据基督教信仰，取消了皇帝的大祭司长职位。

还是神在世间的代理人的问题完全按基督教的方式解决了，从此这个论题就被排除在西方政治思想的论域之外。在中世纪，日耳曼人的传统赋予国王及其家族某种超自然的神秘特质，但他本人不是神。我们知道，中世纪关于社会分层的一个基本观念是对属灵等级与属世等级的区分，皇帝和所有世俗的(非教士的)王公贵族都是属世等级。

在中世纪长期的教权与俗权的斗争中，君主的行为而不是其人格的神圣性成为双方争论的焦点之一。争论的结果，君主行为的神圣性越来越遭到摒弃。国王与暴君的区别深深嵌入基督徒的政治信仰之中，暴君的行为不体现神意。而君主本身的神性则不在争论之中，因为即使是王权派，也没有将君主视为神。在教权派那里，君王本人的神性已经被剥离净尽，而王权派后来取得的强势，并不是通过恢复君王的神性，而是通过剥离教权的俗性来实现的。通过将教权逼回纯精神领域，王权实现了在世俗领域的独立和自主。

兰登巴赫的曼尼戈德（Manegold of Lautenbach）是叙任权之争时期最尖刻的作家，也是皇权派最严厉的批评者。他特别批评对使徒关于世俗权力神圣性理论的错误解释，认为其错误源于混淆了国王的职位和个别国王的地位。前者显然被视为神圣的，后者可能失去了其权威，不能以使徒权威的名义要求人们服从。[1]这里表述的思想标志着教权与王权斗争的积极的思想成果，在中世纪具有代表性。

## 3 原罪的补救，正义的工具

由神所设立并体现神意的世俗权力的职能何在？基督教政

[1] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅲ, p. 103.

治哲学是从消极和积极两个方面来进行定义的。

从消极方面说，世俗权力是人的原罪的补救。

神学家们将国家的产生、政治权力的建立解释为上帝的意志，只是出于对基督教基本教义的信守和自然引申。因为世间一切都出自上帝，国家当然也不会例外。当大格里高利等人宣称统治者的所有行为（包括恶劣行为）都是上帝意志的时候，他们也不过是将基督教上帝主宰世界的教义机械地运用于政治领域。但是，当需要解释上帝何以设立王权的时候，他们不能从《圣经》中找到现成的解说。于是，他们便参照塞涅卡的理论，并将其与基督教教义结合起来，结果形成一种意义深远的思想。

根据神学家们的理论，人类在原初状态是纯真无邪的，并不需要强制性权力的约束和管制，也没有统治其同伴的野心。但是，人类堕落了，失去了无邪的本性，充满着欲望和野心。堕落的人一方面需要强制性权力的管束，另一方面也产生了攫取权力的欲望。人类的堕落被奥古斯丁称为"原罪"。它是最初的、原始的罪，是深植于人性深处的根本的罪。其他的罪都由它而生。由于人的罪，人世间的和平与正义便受到威胁。于是，便需要人对人的统治，需要强制性的政治权力。

政治权力的作用在于：

第一，它是对罪的惩罚，当然是世俗的惩罚。借助于惩罚概念，人民的重轭、暴政的残酷、人的屈辱地位都得到了解释。

第二，它遏制人的罪的本性的膨胀和扩张。罪是人的内在本性，它会不断膨胀。政治权力以外部的强制和威慑，迫使人尊重社会法律规范，从而使人的罪的倾向得到遏制。[1]

---

[1] 用路德的话说，就是"不致使坏人更坏"。（路德：《论世俗的权力》，《路德选集》（上），第449页。）

第三，它在由堕落的人组成的社会里实现和平与秩序。由于人的堕落，只有借助于外在的强制，才能保证人间的和平与社会秩序。

总之，它们都属于对罪的神圣的补救。如果说君权神授为国家的存在奠定一个有限但坚固的根基，那么原罪补救则为其必要性提供了有限但坚实的理由。

关于政府是对罪的必要的神圣补救的思想最初由2世纪末的伊里奈乌作出了清楚的阐述，而后安布洛斯、奥古斯丁、大格里高利、伊西多尔等人都进一步发挥了伊里奈乌的思想。安布洛斯认为，统治者的权威是强加给愚人的，使其服从智者。奥古斯丁明确指出，人的本性使其追求与同伴的社会生活，社会是自然的和原初的。国家的有组织的社会，带有强制性的政府，以及人对其同伴的权威，是习俗的制度。它部分地是惩罚性的，部分地是补救性的。大格里高利认为，从自然本性上说，人的确是平等的。但由于罪的结果，却处于不同境况。由于不能所有的人都过上善良的生活，一些人要受别人的统治。人类身上的兽性倾向只能靠恐惧来压制。[1]教皇格里高利七世(Gregory Ⅶ)在谈及世俗权力的起源时，更突出地强调了它源于统治者的罪，即它源于人们希望做与他平等的人的主人的罪恶野心和权力欲望。[2]

从积极方面说，世俗权力是维护和实现正义的工具。

我们这里需要再次回到保罗在《罗马书》中关于服从世俗权力的那段著名的话。保罗在劝戒基督徒服从"在上有权柄

---

[1] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅰ, pp. 130—131、165, Ⅲ, p. 96—97.

[2] See ibid., vol. Ⅲ, pp. 96—97. 基督教神学家普遍认为，世俗社会的三大制度：奴隶制度、财产制度与政府制度，都不是自然的，而是罪的结果，也是罪的补救。

的人"之后，为服从的教义提供了一个世俗的和功利的根据，那就是，政治权力是上帝在世间用以止恶扬善的工具。"作官的，原不是叫行善的惧怕，乃是叫作恶的惧怕。你愿意不惧怕掌权的吗？你只要行善，就可得他的称赞。因为他是神的用人，是与你有益的。你若作恶，却当惧怕，因为他不是空空的佩剑。他是上帝的用人，是伸冤的，刑罚那作恶的。所以你们必须顺服，不但是因为刑罚，也是因为良心。你们纳粮，也为这缘故。因他们是神的差役，常常特管这事。凡人所当得的，就给他。当得粮的，给他纳粮。当得税的，给他上税。[1]保罗这里回答了：为什么世俗权力是神圣的制度？为什么我们必须服从它？他的意思是说，我们之所以像对神的权威那样服从世俗权力，是因为它的存在是为了维护正义。国家赏善罚恶、征粮收税，都是正义的职能。由于世俗国家具有正义的目的，从而使其具有神圣性。

将正义理解为国家的本质，这是继承了从柏拉图、亚里士多德到西塞罗的古典政治哲学传统。教父们一边相信，政府是对罪的惩罚和补救，但同时也认为，它还是保障和维护正义的工具。政治权力的消极方面和积极方面被调和在一起。

4世纪末的教父安布洛斯非常清楚和充分地引申和发展了国家是正义的工具的概念。对安布洛斯而言，正义和仁慈形成国家的理由(ratio)。正义构成国家，非正义毁灭国家。[2]

在这个问题上，奥古斯丁是独树一帜的。生活在罗马帝国大厦将倾的时代，奥古斯丁极力将基督教的命运与帝国的命运剥离开来。在他的双城论的理论模式里，国家属于堕落的和即将毁灭的"世人之城"，不能对它抱有多高的期望。西塞罗认为，没有正义就没有国家，但奥古斯丁否认正义是国家

[1] 《圣经·罗马书》，第XIII章第1-7节。

[2] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. I, p.162.

的本质，在他看来，除了上帝之城，没有国家是正义的。这样，他就从国家中剔除了正义的因素。在他那里，国家属于更低层次的东西，它是那些对某些较低等级和中介的善有一致之爱的理性动物联合起来的共同体。[1]他的主要职能是满足人们的物质需要，维护地上的和平与安全。它不能建立正义的社会，只能减轻无秩序。它的目的不是什么促进善良的生活、美德或完善，它充其量能消除罪的某些影响。[2]

如果按奥古斯丁的方向发展，国家被贬到最低的非道德的境地，但同时也使它免去了任何道德的约束。基督教因此也会失去监督国家道德的权威。但是，多数教父都没有走奥古斯丁的路，他们直接地借助于保罗的概念、间接地吸取古典城邦时代的政治哲学，将正义确定为国家的本质和目的。他们坚持，国家的目的是实现正义，正义是任何社会组织合法性的本质。虽然所有权威在各种情势下都来自上帝，甚至统治者非正义和压迫性的命令也必须服从，但他们在多数场合也同样很清楚，政治权威的基础和目的是维持正义。他们中的一些人多少明确地意识到，非正义的权力根本就不是权力。

尽管奥古斯丁在中世纪的教会中享有崇高权威，但在这个问题上，中世纪的神学家大多也不是沿着他指引的极端方向行进，而是绕过他追随其他教父。

9世纪的作家接受大格里高利的影响，认为国王是上帝的代表，无论其好坏，正义与否。但这并不意味着他们就不再区分正义和非正义的国王，他们将后者毫不犹豫地称为“暴

[1] Augustine, *City of God*, XIX.24.

[2] 奥古斯丁还有两处国家定义也许表明他对西塞罗定义的否定是深思熟虑的。但至少有一处他走向另一个方向。他比较了强盗团伙与王国的区别，认为后者的特点在于有正义。在这里，他又接受了西塞罗的国家概念。(See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅰ, p.167.)

君"。[1]使中世纪神学摆脱奥古斯丁影响的重要人物是西维尔的伊西多尔(Isidore of Seville)。他说:"国王之所以得到其名号乃是因为其统治,但如果他发生错误,就没有统治。如果统治者行为正当,他配享国王的名号;如果他多行不义,就会失去其名号。"[2]他的这段话常被9世纪的作家所引证。他将国王与"暴君"相对照,称后者为"邪恶和残暴的统治者",这个观念也被9世纪的其他作家所采纳。

正义为世俗权力树起了一个道德原则和目标,基督教理论家为这个正义原则填充的内容大体相同,包括坚守正统信仰、扶弱抑强、公正审判等。

大格里高利写信给挪威国王说,他的王权的真正职责是帮助被压迫者,保护寡妇、尽其所能热爱和捍卫正义。[3]

大约7世纪的一位爱尔兰作者写道:国王的正义意味着:不无理地施压迫于任何人;在人们之间施行公正的裁判;护佑弱者;惩罚邪恶;保护教会;为王国选任正义的统治者;生活于上帝和大公教会的信仰中;使其子女远离罪恶。[4]

奥林斯的乔纳斯(Jonas of Orleans)指出,国王的首要义务是以公平和正义统治上帝的子民,努力使他们得到和平与和

[1] 中世纪人们使用"暴君"(Tyranni)概念沿用了古希腊的"僭主"概念。但在古希腊,"僭主"指不依合法程序获得和掌握政权的统治者,而中世纪的"暴君"是破坏法律规范和正义准则因而也违背上帝意志的君主。前者偏重于政权的获取方式,后者偏重于权力的行使方式。一个希腊僭主虽然僭取了城邦政权,但他可能是开明而受人拥戴的;一个中世纪暴君可能是合法地获取权力的,但他却以败坏的方式行使权力。"僭主"在希腊原无贬义,"暴君"在中世纪无疑是贬义。所以,国内有的著作将中世纪的"tyranni"译为"僭主"是不合适的。

[2] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅰ, p. 172, 221.

[3] See ibid., Vol. Ⅲ, pp. 94—95.

[4] 见 *De Duodecim Abusivis Saeculi* 一书,该书曾被认为是奚普里安、奥利根、奥古斯丁或其他某位教父的遗作。但1908年S. 海尔曼(S. Hellmann)认为,它属于7世纪一位爱尔兰人的作品。(See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅰ, p. 223, note (1).)

谐。大臣必须明白，基督的子民在本性上是与他们平等的，他们必须正义地治理他们，而不是在他们头上作威作福，或欺压他们，视他们为附属物和荣耀统治者的工具。这是暴君的观念，属于非正义的权力，不是正义的权力。[1]

佛洛雷的艾博特（Abbot of Fleury）将国王的正义解释为：不以暴力压迫任何人；审判时不偏私；作为客人、儿童和寡妇的庇护人；镇压邪恶和犯罪；赈济穷人；使正义的人掌握王国事务；防御敌人保卫国家；支持大公教会的信仰等。[2]

有关的论述在教父和中世纪的文献中可以说俯拾皆是，我们不需引证更多。这里我们需要提及的是，有的神学家将给予和保障人民的"自由"作为国王正义的内容。安布洛斯在给提奥多修斯（Theodosius）皇帝的信中就强调允许言论和抗议自由的重要性。当然，他首先想到的是在与政治权力的关系中教士或教会的自由。他向统治者展示了政治秩序中自由概念的某种重要性：好的统治者喜欢自由，而坏的统治者喜欢奴役。同样的语言也出现在大格里高利给皇帝的信中：他赞赏皇帝许诺在其统治下恢复人民自由的作法。他认为，这是共和国（commonwealth）的皇帝和国家（nation）的王之间的重大分野：前者是自由人的主上（Domini），而后者是奴隶的主上。[3]

到13世纪以后，受亚里士多德的影响，正义概念被赋予某些更积极的内容。在阿奎那看来，教士的职责是教导人们找到真正幸福的道路，而国王的职责是规范人们的生活，使其得到真正的幸福。"国王的真正目的，应该是这样安排事务，使其臣民过上善的生活，善的生活是按美德

[1] See ibid., Vol. Ⅰ, p.225.

[2] See ibid., Vol. Ⅲ, p.108.

[3] See ibid., Vol. Ⅰ, p.163.

生活。"[1]巴黎的约翰(John of Paris)也为国家确定了道德目的。他指出，认为王权仅与物质性事务有关的认识是错误的，因为王权的职责是促进共同的善。不仅是一般的共同善，而且包含了以美德为准则的生活的善。[2]如果我们记着奥古斯丁的国家概念，我们就会发现，13世纪的基督教神学家对国家已经有了更为积极的评价。国家的正义目标不再满足于消极地维护秩序、保障安全与和平，而是积极地促进美德与善的实现。



无论是原罪的补救，还是实现正义的工具，基督教为国家规定的职能都是工具性的。作为对罪的补救，它是消极的工具；作为实现正义的手段，它是积极的工具。无论如何，国家本身不是目的，它不能为自己而存在，也不能要求人为它而存在，它只是人们实现其他目的的手段和工具。在城邦时代，柏拉图把国家视为目的，亚里士多德把国家视为人的本质的实现，但基督教出于其超世俗的信仰，不可能将国家作为人的精神归宿。与人的来世命运相比，现实的国家被贬为鄙俗的存在物。作为扼制人的罪的工具，它的功能至为消极，简直可以说是以恶制恶。作为促进正义的工具，它也是以消极的防范性措施为主。国家(政府)不是正义的化身，也不热衷于采取主动行为，按一定理想设计和改造国家。与纯粹扼制罪的功能相比，保障社会正义是国家的积极职能，但与将国家视为目的的观念相比，这种积极职能仍然是消极的。基督教将国家定位于消极的工具，仅赋予其工具性价值，沿着基督教开辟的方向，产生了自由主义的工具主义国家观。在西方政治思想史上，国家主义或者是非基督教的，

[1] ibid., Vol. V, p.33. 另参见阿奎那：《论君主政治》，第一篇第一章、第八章。载《阿奎那政治著作选》。

[2] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. V, p.31.

或者是反基督教的，不会是基督教的。

为国家设定正义的目标，一方面为它的存在提供了积极的理由，但同时也给它套上了道德的马勒。统治者必须按正义的准则行事，以实现正义为职责，如果违背了正义，他就失去了合法性。在人们的观念中，正义主要体现在法律上，所以正义原则决不是空洞的说辞，而是实在的约束力量或权威。在中世纪，人们普遍信仰法律至上，正义是政治社会的基础，非正义的统治者会背上"暴君"的污名，受到合法的抵制或抵抗。阿奎那就曾指出：尽管叛乱是重大的罪行，但反抗暴君不是叛乱，因为他的统治是不正义的。在这种情况下，"犯了远为严重的叛乱的罪行"的是实行暴政的君主本人。[1]

就政教关系而言，正义理论使教会的道德监督权有了合法根据，教会一手握着道德的马勒，[2]一手擎着上帝的尚方宝剑，对统治者实行道义上的监督。中世纪政治史上时常响起"正义！正义！"的呼声，这是教会（或人民）在念动套在统治者头上的紧箍咒。

## 二　冷漠的政治情感

根据《圣经》的记载，面对死亡命运的耶稣平静地对审讯他的罗马总督彼拉多说："我的国不属于这世界。"[3]在这之前，他似乎预感到了他的门徒受逼迫的命运，于是告诫他们说：如果他们属于这世界，这世界必爱他们，但他们"不属于这

---

[1]　《阿奎那政治著作选》，第136页。

[2]　道德的马勒一头握在教会手里，另一头握在民众（贵族和平民）手里，他们共同制约统治者的政治行为。

[3]　《圣经·约翰福音》，第XVIII章第36节；另见第XV章第24节。

个世界”。[1]由于他们不属于这世界，他们不需拿起刀剑为他战斗，这世界也不属于他们，所以他们需坦然面对不幸的世俗命运。耶稣的话将彼岸命运与此岸的生存状态对立起来，从精神维度和彼岸世界的眼光审视世俗世界，从而表达了一种新的政治心态和情感，即对现世国家和政治生活的冷漠和疏远。[2]



“我的国不属于这世界”，这是所有基督徒面对国家和政治事务都会说出来的话。他们相信，作为基督徒，他们的精神生命不属于这个世界，基督不作此世的王，他们的最终归宿也不在这个世界。对他们来说，这个世界只是他们漫长的朝圣旅途中短暂的一瞬，他们偶然成为某一个国家的臣民，需要为这个国家尽臣民的义务，但这个国家只是他们朝圣旅途中寓居的一个客栈，不需与之认真计较。人的灵魂不朽，而国家忽生忽灭。基督徒是上帝的选民，有着圣洁的灵魂和彼岸永生的命运，而国家不过是负责人的现世生活的俗物。基督徒滞留于这个世界，但不能沉迷于这个世界，若要不沉迷于这个世界，就要与这个世界保持一定距离。因为他们不属于这世界，所以这世界也必然将他们视为异类。对此他们能够从容应对。这样，追求灵魂拯救的超越主义价值取向和对彼岸命运的信念，大大降低了国家和政治生活在基督教的价值体系中的地位。出于“上帝的选民”与“这个世界”之间鲜明的二元性的深切体认，基督徒开始以冷漠、疏远的心态对待国家。

在城邦时代，尽管公民们也相信人的灵魂不死和来世命运，但是希腊人并没有将来世命运与现世生活对立起来，也没

---

[1] 参见《圣经·约翰福音》，第XV章第19节。

[2] J. 兰根说：“在新约中到处弥漫着对权力的距离感。”(John Langan, S.J., *The Individual and the Collectivity in Christianity*. In *Religious Diversity and Human Rights*, eds., by Irene Bloom, J. Paul Martin, and Wayne L. Proudfoot, p. 154.)

有像基督教那样把世俗世界视为神对人类的惩罚和人类赎罪的地方。在他们看来，彼岸世界不过是此岸世界的延伸。所以，他们全身心地投入城邦的政治生活。他们的全部忠诚指向城邦，整个的人及其生活都融入城邦。城邦就是他们现世的精神偶像与图腾，在城邦公共生活中，他们体验到相当于基督徒那种与神同在的精神感受。人的最高身份是成为公民，成为公民意味着参与城邦的公共生活。一个公民通过优良的城邦生活，就能达到完美的道德境界和实现自己的本性。所以一个不关心公共事务而只关心自己私事的人，希腊人称他们为"傻子"。亚里士多德把脱离城邦生活的人称为"不是一只野兽，那就是一位神祇"。[1]

由城邦向世界帝国的转变，使个人拉开了与国家的距离。帝国的专制政治取代了城邦的公民自治，国家权力表现为外在的、异己的、陌生的力量，没有公民的意志渗入其中。人们失去了城邦时代的政治热情，转而关注个人的内心世界。斯多葛派的思想转向，即如伯林所说的，其关注的中心由公共政治问题转向个人纯粹内在的经验及个体的拯救，由公及私，由外及内，由政治而及伦理，由城邦而及个人，由社会而及非政治的无政府主义，[2]就反映了帝国时代人们对政治的疏远。

基督教把人们的目光引向天国，从而不再把世俗国家作为人们的精神家园。基督徒不再有城邦公民那种对国家或政治共同体的内在认同。他们只给予国家有限度的承认，有条件的肯定，绝不会把无限的溢美之辞送给国家，更不会产生对国家的神化和崇拜。根据基督教信仰，神化国家无异于崇拜

[1] 亚里士多德：《政治学》，第9页。

[2] 参见以赛亚·伯林：《浪漫主义革命：现代思想史的一个危机》，载达巍等编：《消极自由有什么错》，第2页。

偶像，权力崇拜乃是魔鬼崇拜。基督徒自认为“新人类”，过着一种新的生活，这种新生活使人的精神世界从国家中撤出，将目标转向天国，只将那具沉重的肉体留给国家去支配。他们那高级的宗教生活只与上帝有关（通过教会），只有暂时性的、低级的世俗生活才与国家发生关系。他们需以“等待”天国的耐心忍受世俗秩序。作为这个世界的朝圣者，基督徒们只是消极地为国家尽最低限度的义务，不会把政治生活视为人生价值的实现，因而也不会将全部身心奉献给国家。担任公职和服兵役是公民为国服务的主要途径，早期基督徒出于其信仰对这两者都予以拒绝。[1]那些要彻底贯彻基督教伦理原则的修女、修士们，干脆远离人群社会，到深山或沙漠中过着孤独的苦修生活。[2]他们的那种生活方式属于被亚里士多德称为“不是神就是兽”的生活，可它却是基督徒最标准最理想的生活。[3]

生活在2世纪末3世纪初的德尔图良（Tertullian）被认为是将基督教拉丁化的第一位神学家，西方气质的基督教在他这里初露端倪。[4] 他的著作中集中表达了基督徒与世界疏远的心理。他痛斥这个世界的黑暗和邪恶，充满情欲，罪孽深重。在

---

[1] 拒绝服兵役是早期基督教遭迫害的原因之一。史料记载了基督徒拒服兵役而殉教的事例。一位殉教者说：“我根据良心拒服兵役，我是一个基督徒。……你们可以砍我的头，但我不愿为这个世界的权力服役，我将侍奉上帝。”（转引自阿诺德·汤因比：《一个历史学家的宗教观》，第120页。）他们的另一理由是服兵役时所作的誓言有偶像崇拜之嫌。

[2] 有的修士长年生活在深深的洞穴里，有的长期在高高的石柱上修行（以“柱上修士”著称）。

[3] 早期基督徒以两种极端的方式表达了他们对上帝的虔诚，以及对世俗政权的疏远和对抗：一是以自己的鲜血和生命殉教；二是退出社会，从事苦修。君士坦丁皈依基督教后，官方教会与世俗政权合流，这时修士运动却得到了有组织的发展。因为殉道行为已经中止，他们便以遁世的修道生活来保持他们与世俗社会的距离。

[4] G. 穆尔：《基督教简史》，第100页。

他看来，世界有如一座监狱，基督徒不是进到里面去，而是要从中逃出来。基督徒的公民权在天上。他说："我对论坛、军营、元老院不负任何义务。我提醒自己不要去发挥公共职能。我不去挤占讲台，也不在乎任何行政职位。我不去投票站，也不再当律师。""我既不当官也不当兵，我已经从社会的世俗生活中撤离。""在我们看来，国家的事务与我们无关。"[1]对国家的疏离感和对参与政治生活的厌恶在这里已表达得淋漓尽致。

基督徒对国家的态度受到末世论观念的强烈影响。早期基督教会是一个期待的团体，信徒们将财产交给教会，虔诚地过宗教生活，互相勉励，等待着基督重返人间、末日审判和千年王国的到来。保罗的话就反映了这种末日期待的心理。他敦促教徒维持现在状况，无论他目前是自由人还是奴隶。他也要求除非必要，在基督降临前不要婚嫁，因为"时候越来越近了……这世界的样子将要过去了"。[2]基督徒是以这种末日期待的心理看待国家的。虽然这种期待一再落空，最后的日子一再推迟，但这种期待的心理却根深蒂固。5世纪的奥古斯丁也表达了对整个政治秩序的悲观主义情绪："至于这个用不了多少日子就达到终点的凡俗的生命，由谁来管理人们的生活又有什么关系?"[3]死期倏忽即至，只要统治者不强迫他去做不虔敬和邪恶的勾当，基督徒就不需去理会国家。

末世学的观念是基督教信仰固有的一部分，它时强时弱，但从未消失。这种末世学的期待一方面使他们贬低现存制度的价值，另一方面使他们耐心接受其消极的和被视为暂时的方面。但随着时间的推移，末世学的观念必然逐渐淡漠，在主流基督教团体中，根据《新约》建立起了"时间和季节"（它由父

[1] 引自王晓朝：《基督教与帝国文化》，东方出版社，1997年，第66—67页。

[2] 《圣经·哥林多前书》，第Ⅶ章第29—31节。

[3] Augustine, *City of God*, V, 17

来决定）不确定的观念。他们也能够发展出一种从古老的神命到它的实现之间长期的过渡阶段，以及建立相应的制度以适应这一期间的需要的观念。他们还能特别从《约翰福音》中发展出已经实现的末世学的含义。[1]根据这种观念，末世的决定性因素已经出现在基督教共同体中，永恒的生活已经开始。这个立场既可以导致关注基督教社团的内在生活，及与"这个世界"强烈的疏离感与敌对感；也可以通向关心社会制度的转变，珍惜正义与和平的王国。[2]从长的历史过程来看，基督教内这两种倾向是并存的。对来世的期待并没有否定现世正义秩序的价值，对现世正义秩序的追求也没有取代基督徒对来世的向往。所以基督徒对世俗国家既不是完全投入，也不是完全分离，而是若即若离。[3]

对政府的态度，使基督教走上了一条通向十字架的道路，他们先是受尽迫害，而后便是与世俗政权无尽无休的冲突。

直到君士坦丁在313年发布"米兰敕令"前的二百多年中，[4]基督教长期处于世俗国家残酷的迫害之下。[5]他们的教主耶稣以及两位最重要的使徒保罗和彼得都是被罗马当局处死的。在早期基督教历史上，有一长串的殉教者名单，他们被教会列为圣徒。对圣徒的纪念不断地提醒着人们世俗当局的

---

[1] "认识你独一的真神，并且认识你所差来的耶稣基督，这就是永生。"（《圣经·约翰福音》，第XⅦ章第3节。）

[2] See John Langan, S.J., *The Individual and the Collectivity in Christianity*, In *Religious Diversity and Human Rights*, eds. by Irene Bloom, J. Paul Martin, and Wayne L. Proudfoot, p.158. 后者即是当代新教多数教派和"梵二会议"后天主教官方的末世观。

[3] 连修道运动后来也从早期的沙漠和荒野回到了人间，回到社会，并承担起诸如济贫、教育等大量的社会职能。这一点在西部拉丁教会最为明显。

[4] 此前的311年，四位皇帝中的三个（包括君士坦丁）已经联名发布过一个"宽容敕令"。

[5] 基督教史学家说，官府对基督徒的迫害共有十次。（F. L. Cross, ed., *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, London: Oxford University Press, 1974, p.1047.）

权力与圣徒的虔诚信仰间的对立。迫害给基督徒的集体记忆中刻下了难以磨灭的伤痕。虽然他们面对迫害采取了忍耐、顺从的态度，绝不反抗，但他们对世俗政权的疏远、怀疑和保留的态度却深深地扎下了根。近代自由主义者把政府视为不可避免的祸害，早期基督徒的心理与自由主义者是相通的，在当时，他们大概把政府视为必须忍受的祸害。

外在行为上的忍耐顺从不等于内心的认同。基督徒在国家中已经找不到归属感，对他们来说，国家是外在的、陌生的、异己的（尽管那时还没有"异化"概念）力量，人们对国家不再有城邦时代的亲情。基督徒从内心里拒斥国家、反抗国家。H. 伯尔曼说："在早期教会经历中，非暴力反抗原则是固有的，因为基督教信仰本身是非法的。"[1]在最早的一批基督教文献中，迫害基督教的政府被视为魔鬼的工具，罗马被比喻为饮圣徒血的巴比伦淫妇。[2]这里已经埋下了对世俗国家敌意的种子。

当君士坦丁使罗马政府与基督教和解之后，基督教对政府的态度发生了重要变化。在4世纪和5世纪初，教会内普遍把罗马帝国视为上帝神意预选的工具，以使基督教能够在世界上确立起来。4世纪末狄奥多西（Theodosius）皇帝对异教的禁止和迫害使基督徒们十分得意，他们相信，通过罗马的统治，各民族都联合在一个基督教帝国内，上帝在人世间的计划就会实现。罗马的统治现在就是基督在世界上的统治。[3]但

---

[1] 哈罗德·J. 伯尔曼，《法律与革命——西方法律传统的形成》，第203页。

[2] 《圣经·启示录》，第XⅦ章。

[3] J. H. Burns, ed., *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350—c. 1450*, Cambridge, 1988, p. 103。但当他们与帝国当局发生冲突时，对帝国的疏远与敌视仍会表现出来。如多纳图主教（Bishop Donatus）就曾针对皇帝的一道对他不利的敕令说："皇帝与教会有什么相干。"（参见陶理主编：《基督教二千年史》，第142页。）

随后西罗马帝国的覆灭和罗马教会与东部帝国皇帝的冲突直到最后分裂的经历，使一些教会人士又调整了他们的立场。

奥古斯丁就是一个典型。他原来对罗马帝国也持积极的肯定态度，但在成熟的政治哲学中，人们看到了"上帝之城"与"世上之城"的尖锐对立。"世上之城"被描写为黑暗、短暂和无望，充满罪恶、肉欲和痛苦。当然，"世上之城"并不能完全与国家等同，在奥古斯丁的思想中，末日审判来到之前，"上帝之城"与"世上之城"并存于这个世界上，它是这个世界属于基督教的一面和非基督教的一面的对立。但通过奥古斯丁对"世上之城"的描写，人们会强烈感受到他对世俗世界和世俗生活的悲观、疏离与厌恶情绪。对"世上之城"的认识也决定了奥古斯丁对国家的定义。他似乎将国家视为"上帝之城"和"世上之城"在世间达成的妥协，是两个城的居民在世间共享的中性价值领域。这样，他便抽出了作为西塞罗国家定义灵魂的"正义"，将国家的基础建立在社会成员对某些较低等级和中介之善的共同之爱上，从而把国家贬损为仅仅负责物质需要的满足、免受攻击的安全、有秩序的社会交往的工具。

奥古斯丁也表达了对世俗国家强烈的不信任。在他看来，由于人性中罪的因素和人的堕落，人类生活失去了和谐。他相信，社会中充斥的冲突、不平等、屈服与暴力，都是犯罪的结果和所受的惩罚。人类在政治上组织起来，服从统治者和强制性的制度，也是人的罪的结果，其目的是解决冲突和混乱。它绝不是帮助人实现正义的秩序，而只是减轻无秩序。他把现实社会称为"这个人间地狱"。[1]政治权力在这里的作用只是保障安全和富足，所有政治制度、法律行政和其他强制性机构，都是为了这个目的：它们使邪恶受到遏制，善良得到伸张。不过，

[1] Augustine, *The City of God*, Vol. XXII, 22.

人力图获得社会正义和秩序的最好努力也注定是失败的

从奥古斯丁的语言里，我们看到西方人对国家态度的一个根本的转变，他们不再把国家看作为人类谋福利的最高的社会组织，人生的目的和价值的实现不能寄托于国家，在国家中他们找不到自己的归宿。这样，他们就开始与国家之间拉开距离，以保留、怀疑的眼光审视国家。个人与国家间的疏远始于斯多葛派，但在奥古斯丁这里，最初的裂痕已扩展为鸿沟。

西罗马帝国覆亡后，基督教与日耳曼人的蛮族国家相结合，似乎开始了教会与国家新的蜜月，但教会与国家间的冲突以及不同教派与世俗政权之间的冲突贯穿整个中世纪。在政教冲突中，教权派一方便会极力贬损甚至妖魔化王权，虽然他们的思想只是一家之言，其影响在很大程度上被另一派所冲淡或中和，但这种对王权的贬损和妖魔化，已经成为基督教政治哲学固有的一部分，强化着对国家的离心力，也为西方人抵制世俗政治权力提供了丰富的思想资源。

## 三　基督徒的两种忠诚

路德在他最重要的一篇论文《论基督徒的自由》中以一个反论作为开端："基督徒是全然自由的众人之主，不受任何人管辖；基督徒是全然顺从的众人之仆，受任何人的管辖。"[1] 这意思是说，就基督徒与上帝的直接联系而言，一切人间权威都无权介入(包括教会和教皇)，但在他们的尘世生活中，要服从现存的社会政治秩序。这种看起来荒谬的对世俗政治秩序和政治权力两极对立的态度，在基督教的信仰体系中，却得到

[1] 《路德选集》(上)，第352页。

了适当的调和，并达至一种不稳定的平衡。简单地说，它就是：既要服从世俗统治者，又要服从上帝。在世俗事务上服从世俗统治者，在精神事务上服从上帝；外在的生活服从世俗统治者，内在的世界服从上帝。当上帝的权威与恺撒的权威发生冲突时，或者说，当恺撒的权威影响他们灵魂得救时，基督徒选择服从上帝而不是恺撒。

这种双重服从和双重忠诚的政治态度，植根于基督教对人的双重性、双重生活目标和双重人生命运的信仰，直接源于对世俗权力二重性（神圣性与世俗性）的认识。在历史上，国家的政治权力曾享有支配人类生活的最高权威，人们服从国家权力，大体上是以两种不同的根据为基础的：第一种，国家的权威完全是世俗的，它源于人民集体。如希腊罗马城邦时代，在那里，宗教事务也由人民集体决定。第二种，国家的权威源于神，统治者由于具有人（君王）神合一的特性而享有权威。如古代东方和罗马帝国时期，帝王本身就是神，或具有神性，因而他的权力就是神的权力。但基督教却开辟了一条新的路线，它一方面确认国家政治权力的神圣性质，另一方面又将神本身的权威与政府的权威分离，承认两者发生龃龉乃至冲突的可能，并将神的权威置于政府权威之上。它承认政府权威是神授的、神设的，因此人们必须服从，但帝王自身不是神，而是一个凡人，他们与普通人一样，也是有罪的，惟其如此，他们只能管理世俗事务，其行为可能是违背神意的。所以，对他们不能给予完全的信任，对他们的服从是有限的。

## 1　服从的义务

基督教虽然贬低了世俗国家的价值，对它怀着冷漠和疏远的态度，但它也明白无误地肯定了服从世俗统治者权力的

义务。根据基督教的教义，政府制度虽不是自然的但却是神设的，君主本人虽然不是神而是人，但他掌握的世俗政府的权力却来自上帝，其性质是对人的罪恶本性的补救，对人的犯罪倾向的一种抑制，并有助于促进世俗的善和正义。所以，服从世俗政权是必要的，也是每个基督徒的宗教义务。

在这里，我们需要再一次引用保罗那一段十分著名的话：

> 在上有权柄的，人人当顺服他，因为没有权柄不是出于神的。凡掌权的，都是神所命的。所以抗拒掌权的，就是抗拒神的命。抗拒的必自取刑罚。作官的，原不是叫行善的惧怕，乃是叫作恶的惧怕。你愿意不惧怕掌权的吗？你只要行善，就可得他的称赞。因为他是神的用人，是与你有益的。你若作恶，却当惧怕，因为他不是空空的佩剑。他是上帝的用人，是伸冤的，刑罚那作恶的。所以你们必须顺服，不但是因为刑罚，也是因为良心。你们纳粮，也为这缘故。因他们是神的差役，常常特管这事。凡人所当得的，就给他，当得粮的，给他纳粮。当得税的，给他上税。当惧怕的，惧怕他。当恭敬的，恭敬他。[1]

在整个《圣经》为数不多的直接涉及政府或政治问题的论述中，这是最长的一段。这段在后世不断被人们引用的话，构成基督教政府理论的基本依据。一位西方学者以多少有些夸张的方式说："整个基督教政治学说史无非是对这段话的不间断的注解和阐释。"[2]

---

[1] 《圣经·罗马书》，第Ⅻ章第1—7节。

[2] Alexander Passerin D'entreves, *The Medieval Contribution to Political Thought*, London, Oxford University Press, 1939, p.9.

保罗的这段训喻明确地肯定了基督徒有服从世俗权力的义务。从他的话可以看出，这种义务建立在四个理由之上：第一，所有的权力都是神设的；第二，所有掌权的都是神所命的；第三，抗拒掌权的就是抗拒神的命；第四，世俗权力的目的在于止恶扬善，实现社会正义，它因此种职能而具有神圣性，应该得到服从。前三个理由是相互联系的，它们为服从的义务提供了宗教性的终极根据，它意味着服从国家不仅是出于政治必要性，而且是宗教义务。最后一条为服从的义务提供了直接的世俗根据，但它也同样渗透着宗教精神。

在使徒书信大量的布道劝诫的文字中，直接涉及政治问题的并不多，但其中告诫信徒要服从世俗权力的占了突出的位置。保罗在上述一大段话外，还不止一次重复了同样的思想，[1] 使徒彼得也教导徒众们说："你们为主的缘故，要顺服人的一切制度，或是在上的君主，或是君主所派罚恶赏善的臣宰。"[2]使徒书信中对服从世俗权力的义务的突出强调，给人们留下深刻印象，人们觉得，在耶稣那里"恺撒的物"与"上帝的物"之间的二元论到使徒这里似乎开始向政治一元论倾斜。有的西方学者将其称为"保罗的一元主义"。[3]

从使徒书信的具体语境去分析，我们多少能够发现使徒劝戒的动机。

第一，服从的教义与基督教的一般伦理原则是一致的，是基督教处理人与人之间关系的伦理原则在教徒对统治者关系场合的应用。基督教要求信徒在与普通人之间的关系上要恪守博爱、谦卑和顺从的准则，将这个准则运用于政治关系、在

---

[1] 比如《圣经·提摩太前书》，第Ⅱ章第1—2节；《提多书》，第Ⅲ章第1节。

[2] 《圣经·彼得前书》，第Ⅱ章第13节。

[3] Lester L. Field, JR., *Liberty, Dominion, Two Swords: On the Origins of Western Political Theology (180—398)*, XⅦ.

面对统治者的场合，就是服从。所以服从统治者的训诫并没有特别的意义，它无非是在超越主义价值观和末日期待心态下对现世秩序整体态度的一部分。基督徒既然要“尊敬众人”，甚至“为逼迫你的人祷告”，那么敬畏统治者便是题中应有之义。

第二，由于世俗政府承担着在世俗社会惩恶扬善的职能，以它的威慑力量为后盾的社会政治法律规范有助于扼制基督徒的犯罪倾向。基督徒诚然有更高的道德标准，但在使徒们看来，世俗社会的政治法律规范也许构成他们道德行为的底线。一个好臣民不见得是一个好基督徒，但一个好基督徒一般说来（至少就践履为基督教信仰所允许的义务方面）是一个好臣民。

第三，在使徒时代，基督教会内有一种无政府主义倾向，信徒们因为自己是基督徒而蔑视社会秩序和世俗规范，敌视政府，使徒们极力遏制这种倾向的发展。[1]卡莱尔指出：“保罗和彼得为世俗统治者的辩护，是要抵消早期基督教会中的某种无政府主义倾向。避免使其坠入可能毁灭人类生活统一的罪恶，坠入反对人类进步一般原则的毁灭性立场的罪恶。”[2]《启示录》已经清楚地显示出，犹太人对罗马政府的痛恨曾有时候在一定圈子的基督徒中很普遍。在罗马成为基督教社团凶残的敌人的时候，《启示录》的作者表达了对罗马统治者最强烈的仇恨。即使《启示录》只代表了一部分基督徒的感情，这样一种感情在教会内的流行，也会迫使教会领袖考虑

[1] 保罗教导徒众说：“你们蒙召，是要得自由。只是不可将你们的自由当作放纵情欲的机会。”（《圣经·加拉太书》，第Ⅴ章第13节。）彼得说：“你们虽是自由的，却不可借着自由遮盖恶毒，总要作神的仆人。要尊敬众人，亲爱教中的兄弟，敬畏神，尊敬君王。”（《圣经·彼得前书》，第Ⅱ章第13—17节。）这些训诫显然是有针对性的。

[2] Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅰ, p. 97.

其皈依者与政府关系问题。所以，上述那些关于服从政府的劝戒可解读为，其首要目的是扼制部分基督徒对罗马政府采取犹太民族主义立场的倾向。[1]

第四，服从政府可以减少政府和社会公众对基督教的猜疑和不信任，创造有利的外部环境，使基督徒在此世过着一种安静的生活，使其宗教生活不受世俗力量的搅扰。[2]

使徒们的忧虑不是没有道理，政府和公众对基督教的不信任和敌意，的确给早期基督教带来最大的麻烦。卡莱尔指出："在《新约》中，就我们所见，也包括早期教父的著作中，都没有直接证据表明早期教会否认世俗政府的权威。尽管这样的指控被用来反对早期教会。但至少人们很容易这样猜测：关于上帝儿子的自由以及真正基督王国的成员的狂热精神，可能很容易转变成对所有政府的轻蔑，特别是当政府是在世俗人士手中时。"[3]

耶稣传播的是天国来临的福音，但他本人就面对着如何对待罗马政府的难题。犹太的宗教和政治领袖对耶稣提出向恺撒纳税问题，企图使耶稣陷入窘境。耶稣虽然成功地解答

---

[1] 《启示录》的传统在基督教里从未断绝。比如，在罗马帝国时代，北非基督徒对帝国一般都表现了较强的轻蔑和反抗态度。一位北非殉道者说："我不承认这个世上的帝国。"（陶理主编：《基督教二千年史》，第122页。）16世纪宗教改革时代的再浸礼派也采取了类似的态度，迫使路德不得不重申保罗的服从教义。E. 特罗茨在论述基督教对现存政府的二元态度时，根据对政府是否妥协区分了"教会"（church）和"教派"（sect），前者是"妥协"的宗教，后者是"非妥协"的宗教。前者承认现存社会政治经济秩序，后者则将其与上帝之国尖锐对立起来。（Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, New York: Macmillian, 1959, Vol. I, pp.328—343.）这里阐述的也是基督教内的两种传统。

[2] 如保罗说：为"君王和一切在位的"祷告，"使我们可以敬虔端正，平安无事地度日。这是好的，在神我们救主面前可蒙悦纳。"（《圣经·提摩太前书》，第Ⅱ章第1—2节。）彼得认为，服从掌权的，"可以堵住那糊涂无知人的口"。（《圣经·彼得前书》，第Ⅱ章第13—17节。）

[3] Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. I, p.96.

了这个问题，但他仍然被控对罗马政府不忠。《新约》中只有《路加福音》准确记录了这个指控："我们见这人诱惑国民，禁止纳税给恺撒，并说自己是基督，是王。"[1]但在所有关于审判耶稣的记载中，总督彼拉多都问：你是否自称犹太人的王？据《约翰福音》所载，犹太领袖就是用这个罪名迫使彼拉多将耶稣钉了十字架。[2]犹太人显然故意混淆精神王国与世俗王国的区分。他们以耶稣自称为王来控告他，声称这就是背叛恺撒。[3]但耶稣的回答已经澄清，他所说的王是精神王国之王，并非地上王国之王。他是"特为给真理作见证"的。

有材料表明，同样不忠的指控也在第一世纪后边的时光里用来迫害基督徒。保罗等人就不止一次地被以政治罪名告到官府，说他们"搅乱天下"，"违背恺撒的命令，说另有一个王耶稣。"控告者说："我们看这人，如同瘟疫一般，是鼓动普天下众犹太人生乱的，又是拿撒勒教党里的一个头目。"[4]为了避嫌，使徒们极力劝戒基督徒恪守服从的义务，免得被迫害者

---

[1] 《圣经·路加福音》，第XXIII章第2节。

[2] 据《圣经》所载，在耶稣的头上有一牌子，上面写着："这是犹太人的王。"根据霍华德·基的说法："耶稣被钉在十字架上时，在他的头上有一行题词，该题词肯定了他是因为政治上反叛罗马而非因为违背犹太法律而死的。"(Howard Kee, *What can We Know about Jesus?* Cambridge University Press, p. 85—86.)

[3] 也有人认为，犹太人和罗马总督彼拉多的判断并不错。当代神学家J. 尤达(John Howard Yoder)就指出，耶稣的活动的确具有颠覆现存社会秩序的意义，尽管这种颠覆是非暴力的，但它构成了对罗马帝国实在的威胁，"那个威胁已足够叫他们处死他。"(尤达：《耶稣政治》，廖湧祥译，信生出版社，1990年，第53页。)

[4] 《圣经·使徒行传》，第XVII章第6—7节；第XXIV章第5节。我倾向于认为，尽管耶稣和保罗被控的罪名都是政治性的，但控告者的实际动机却是宗教性的。一些犹太人仇恨他们传播的教义，就编织出似是而非的政治罪名陷害他。从耶稣和保罗的辩解及罗马官员犹豫、勉强和回避的态度看，基督徒的政治罪名可能不存在。退一步说，即使历史上的耶稣的确是一个社会改革家，但其早期门徒也将对他的记忆进行了"非政治化"处理，后世基督徒从福音书中看到的耶稣的言行表明，他明确地将尘世与天国判然分离。

抓住把柄。

历史告诉我们，基督徒的服从并没有使他们免于受迫害的命运，[1]但即使在受迫害期间，护教士们仍然一再辩白，他们是罗马政府忠诚的臣民。殉道者查士丁(Justin Martyr)特别强调基督本人就曾教导信徒交税给统治者，将"恺撒的物归恺撒"。他声称，基督徒虽然只崇拜上帝(即不崇拜皇帝)，但在其他所有方面，他们乐意为统治者服务。阿提卜的提奥菲勒(Theophilus of Antioch)虽然拒绝崇拜国王，但认为国王应得到尊重和服从，至少就他的权威来自上帝这一点而言。[2]那位最充分地表达了基督徒与世俗国家"疏离"情感的教父德尔图良一再强调基督徒对帝国的忠诚，他们为皇帝祈祷，"为一个俗人或恺撒，为一个皇帝所希望得到的这些东西祈祷"。"基督徒不是任何人的敌人，当然也不是皇帝的敌人。因为他知道，皇帝为神所命，因此，在世界尚存之日，他有义务爱他、敬他、荣耀他，不仅企求皇帝，也企求整个帝国的安全。"虽然皇帝与神相比是第二位的，但在神之下，他们赐有最高的位置。[3]

当基督教与世俗政权合流后，上述四个理由中的最后一个便不复存在了，而前三个理由得到了更多的强调。世俗统治者竭力使基督教成为其统治的工具，一些神学家们从使徒的话中发挥出绝对服从的理论。君主被视为"上帝的代表"(Vicar of God)，甚至邪恶的统治者也是对人堕落的惩罚。对好的人民上帝给他们好的统治者，对坏的人民上帝则给他们坏的统治者。所以，即使是坏的统治者，甚至是不信神者和异教

[1] 值得一提的是，保罗关于服从世俗权力的训诫产生于罗马最昏聩暴虐的尼禄皇帝统治的时代，也是这位暴君发起了对基督教的第一波迫害。保罗本人也是这次迫害的牺牲品(约公元60年前后)。

[2] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. I, pp. 129—130.

[3] Tertullian, *Letter to Scapula*, in David McLellan ed., *Political Christianity: A Reader*, Great Britain: SPCK, 1997, p. 18.

徒统治者，基督徒也必须服从。反抗统治者就是反抗上帝。[1]在教权派与王权派的冲突中，部分激进的王权派人士阐述了这样的思想：统治者的权威在这个意义上是神圣的，它永远不能受到抵抗，无论其使用是否正确和明智，也无论其愚蠢或不公正，国王为他的行为只对上帝负责。[2]但如后面我们会看到的，这个统治者只对上帝负责的观点并不是中世纪典型的理论。

看起来，基督教的服从理论非常适合于为专制主义服务，的确，在西方政治史上，它一再成为专制政治的思想资源。但我们也应看到，基督教虽然主张服从世俗权力，但它并没有将世俗统治者理想化。对统治者的服从是对授权统治者的上帝的服从，是对统治者的职位的服从，它是一种源于神命的冷冰冰的义务，而不是出于对统治者本身的爱和尊敬。[3]这是基督徒的服从与家长制下臣民的服从的本质区别。服从主要表现在外在行为上，在内心世界，基督徒将世俗权力视为必须接受或忍受的惩罚。在部分神学家主张的绝对服从理论中，外在行为上的绝对服从和内心情感上根深蒂固的勉强、怀疑甚至厌恶以更鲜明的方式凸显出来，这个理论的逻辑是：即使内心里认定统治者是邪恶的，也要无条件服从。服从不值得服从的统

---

[1] 如10世纪沃塞里的奥托（Atto of Vercelli）指出："反抗国王是邪恶的举动，即使国王是不正义的和邪恶的。"（See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅲ, p.117.）

[2] 布鲁诺（Bruno）主教解释说：尽管个别人可能犯反对上帝和国王的罪，而国王只犯反上帝的罪，因为没有人能裁判他的行为。卡提诺的格里高利（Gregory of Catino）强调，国王的权威不能被任何人所判罪或推翻，圣徒的权威表明，必须忍受统治者而不是审判他们。他征引历史，认为没有圣徒、先知或其他真正基督徒曾敢于审判或废黜国王，甚至对非正义的、不信神的或异教徒国王也是如此。（See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅲ, pp.118—122.）

[3] 早期受迫害的基督徒认为，他们向政府履行交税等义务，不是因为罗马皇帝颁布了命令，而是在履行主耶稣的诫命。

治者，这正反映出基督徒政治行为和政治态度的特征。



## 2 服从上帝而不是服从人

单从基督教的服从教义看，基督徒应该是最忠诚的臣民，但基督徒还有一种忠诚，它只能献给上帝。基督教在人间权威之上，高悬一个神的权威；在对君王的忠诚之上，还有对上帝的忠诚。归根结底，上帝才是基督教的价值原点。

基督教是严格的一神论，一神论的神是绝对嫉妒的，它不允许有其他的神并存，与它分享信徒的忠诚。基督教的上帝是创造一切支配一切的绝对主宰，是世界的惟一主人。《旧约》中描述的犹太人的上帝是标准的专制帝王和专横的父家长的形象。他有绝对至上的权能，支配着人间事务。他赏善罚恶，甚至动辄将毁灭的命运带给人类。人不过是他脚下的尘土或匍匐于他脚下的可怜虫。在《新约》中，耶稣已变成慈爱、温和，甚至受难的形象，但他的权能没有变。他有真正至上的权柄来奖赏和惩罚人类，决定每一个人的命运。他被称为“万主之主，万王之王”。[1]西方基督徒普遍深重的负罪感无疑又强化了神对人的支配权力和人对神的依赖、敬畏与顺从。

但基督教并没有倡导纯粹的神权政体。在《旧约》中，犹太人本由教会领袖即“先知”们领导，而先知们直接听命于上帝，向犹太人传达上帝的意旨。他们是上帝与信徒联系的中介。这时的犹太人只有一种忠诚。但后来上帝为犹太人立了王，于是，在世俗政治领域，王便承当了神命执行人的角色。但王作为神命执行人与先知在本质上是不同的。先知的统治是上帝的直接统治，而王的统治只是上帝间接的统治。上帝

[1] 《圣经·启示录》，第XVII章第14节。

把一块领地交给王，而王也便分享了臣民的部分忠诚。不过君王的权威在犹太教那里并没有得到相对独立的地位。

在基督教产生的时候，基督徒们面对的是罗马帝国恺撒至高无上的独一性的权威。他以人间上帝之名行使权力，在尘世间也与基督教的上帝一样，绝不允许其他权威分享臣民的忠诚。但对早期基督徒来说，异族和异教君主的权威失去了原有的根据，由此他们对世俗权威的忠诚也成为问题。这样，传统犹太教上帝的权威与恺撒的权威都要求得到全部的忠诚，两者的冲突便不可避免。

面对两种权威要求忠诚的压力，耶稣的解决办法是将两种权威分开，让它们分享信徒的忠诚。基督徒既要服从上帝至上的权威，又要服从现实的政府权力。由此，便形成了基督徒双重服从的义务和两种忠诚。一个指向上帝，一个指向世俗政权。《圣经》中耶稣那一句名言概括了这一思想，"恺撒的物当归给恺撒，上帝的物当归给上帝。"[1]这句话是基督教区分神的权威与世俗权威的基本依据。

耶稣是王抑或恺撒是王的问题，在耶稣生前即已尖锐地迫在他的面前。耶稣自称为王成为犹太人向彼拉多指控他的一个主要口实，因为自称为王就是背叛恺撒。耶稣告诉人们，世上的权威是相对的，而他已将天国带入这个世界。上帝以他的降临开创了尘世间治理的新纪元。但他同时又说，他的国"不属这世界"。耶稣的意思是清楚的，他自称为王，不过是一种借喻，指的是精神之国的王，不是世俗之国的王。他要求信徒跟随他开始向天国的行进，但同时认为他们应该向世上的君王尽臣民的义务。

然而，两种忠诚的分离是一个充满痛苦的过程。别尔嘉

[1] 《圣经·马太福音》，第XXII章第21节；《马可福音》，第XII章第17节。

耶夫说："存在着基督——神人与恺撒——人神的永恒冲突"。"不论是帝王的绝对统治权，还是人民的绝对统治权、阶级的绝对统治权，尘世权力的任何绝对统治权都是与基督教势不两立的。"[1]世俗统治者要求得到臣民的全部忠诚，它不容忍基督徒有保留的忠诚，更不能容忍有更高的忠诚。于是，基督教的政治态度便被世俗统治者视为不忠和背叛。在另一方面，基督徒不仅坚守对上帝的忠诚，而且当两种忠诚发生冲突时，他们毫不犹豫地将忠诚献给上帝而不是恺撒。[2]

两种忠诚在什么场合会发生冲突呢？基督徒对世俗政府不妥协的底线又在哪里呢？人们对这个问题的理解并不一致。但基督徒的一个共识是，如果世俗权力只是在属于"恺撒的物"的范围内行使，便是合法的，他们就会服从；如果超出了这个界限，进入了"上帝的物"的范围，且与上帝的教导相悖，他们就会拒绝服从。一般说来，当问题涉及宗教信仰和灵魂得救时，基督徒便会诉诸上帝的权威以抵御他们所认为的世俗权力的侵犯。

对早期基督徒来说，至少在如下两个问题上他们不会服从世俗政府。

第一，如果世俗政府禁止他们信奉和传播基督的福音，他们不会服从。

当罗马官员和犹太祭司禁止使徒彼得等人以耶稣的名义传道时，他们坚决予以拒绝："听从你们，不听从神，这在神面前合理不合理，你们自己酌量吧。我们所看见所听见的，不能

---

[1] H.A. 别尔嘉耶夫：《精神王国与恺撒王国》，第 42 页。

[2] 当代有的史学家认为，在基督教的头两个世纪，一个倾向约束着另一个倾向。到第三世纪中期，"启示的二元主义"流行于西方，而"保罗的一元主义"在东方占统治地位。（Lester L. Field, JR., *Liberty, Dominion, Two Swords: On the Origins of Western Political Theology(180—398)*, XⅦ.）

不说。"又说:"我们应服从上帝而不是服从人。"[1]保罗虽然为基督教服从理论作了经典式阐述,但他在宗教问题上却绝不屈从于世俗权力。他说,神的奥秘的智慧,"世上的君王没有一个知道的。"[2]如果他们知道,就不会把耶稣钉死在十字架上了。他本人也因为传教活动而多次受到控告,最后终于被罗马政府处死。

第二,当政府强迫他们将皇帝作为神来崇拜时,他们拒绝服从。

一般认为,罗马政府的宗教政策是相当宽容的,只要基督徒承认皇帝为神,参加对皇帝的祭拜,他们就可以自由地信奉他们自己的神。但基督徒根据其严格一神论信仰和对偶像崇拜的极度厌恶,坚决拒绝对皇帝的祭拜。在受迫害时,官府逼基督徒说"恺撒是主",这句话是检验基督徒是否忠诚于国家的试金石。成千上万的基督徒为拒绝说这句话而被投给猛狮或被钉十字架。在他们看来,这是一个原则问题,承认恺撒为神,就是背叛上帝。在他们内心的圣殿里,只能有一位真神,即他们的上帝。神与人之间只有一位中保,即基督。"一个心灵不能侍奉两个主人——神和恺撒"(德尔图良)。

在基督教成为国教后,世俗政府接受了教徒对上帝的忠诚,没有一个君王胆敢自立为神。但由于两种权威的界限并不是清晰的,人们对两种忠诚的界限的理解也相距甚远。

索尔兹伯里的约翰在区分了守法的君王与暴君之后,[3]

[1] 《圣经·使徒行传》,第Ⅳ章第19—20节;《使徒行传》,第Ⅴ章第29节。卡莱尔认为,彼得的态度代表了一种"人格独立的要求","它标志着个人与社会关系的重大变化"。(Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅴ pp.7-8.)

[2] 《圣经·哥林多前书》,第Ⅱ章第6节。

[3] 这里的"君王"(prince)概念是沿用拉丁文的"princeps",以往这个概念特指皇帝,如罗马帝国的皇帝、中世纪神圣罗马帝国的皇帝,后来教皇也窃取了这一称号。在索尔兹伯里的约翰那里,它用来指一般意义上的统治者,包括皇帝、国王、公爵、伯爵以及其他统治者(如城市的首领)。

认为暴君与守法的君王一样，也握有来自上帝的权威，即使暴君邪恶的法律，人们仍然应该服从。但是，当暴君“抗拒和反对神的戒律，并希望我在他反对上帝的战争中出力，那么我必须响亮地回答说：上帝必须优先于尘世上的任何人”。基督徒不仅有权利甚至有义务拒绝服从一个暴君，还有权利甚至有义务诛杀他。“诛杀一个暴君不仅是合法的，而且也是正确的和正义的。”[1]看来他的意思是，暴君的一般行为是需要忍受和服从的，而反对上帝的行为却是需要拒绝甚至反抗的。

英国宗教改革家威克里夫对这个思想表达得比较清楚。他认为，如果君主造成的伤害仅及于个人问题，则应服从；如果统治者反对上帝，则应至死抵抗，当然是在忍耐和服从条件下的消极抵抗。宗教改革后，新教各派往往以自己的信仰为基准调整其政治立场：当他们在政府中占主导地位时，他们就强调服从世俗权力的义务；当他们发现在议会中占少数时，就宣称在宗教事务上，多数不能束缚少数；当他们面临镇压时，就放弃了不抵抗思想，转而提出暴君可抗理论；当他们在政治上处于在野地位时，就主张宗教自由和宽容；当服从世俗权力的需要或压力逼迫他们退到最后的防线时，他们坚持外部行为（包括宗教行为）的服从，而内心世界的不服从。在所有这些场合，维护个人的内在信仰是首要的，至上的，为此在政治上可以有各种选择。

尽管人们对世俗政治忠诚的底线有不同的认识，但世俗忠诚是有限的，它要服从于对上帝的忠诚，对这一点没有人怀疑。对基督徒来说，坚守这个底线关涉到他们所最为珍视的

[1] 转引自哈罗德·J. 伯尔曼：《法律与革命》，第342—343页，Also see John of Salisbury, *Policraticus: Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers*, in Cary J. Nederman and Kate langdon Forhan eds., *Medieval Political Theory — A Reader*, p. 57 伯尔曼指出，索尔兹伯里的约翰是第一个把诛暴君的权利和义务作为一种学说详加阐述，并以深思熟虑的论点为其辩护的西方学者。

彼岸命运，在天堂中永久幸福的希望和对永久烈火的恐惧，是最有力的心理影响，使普通基督徒能坚强地抵御世俗权力。史料证明，面对罗马政府的镇压，一些早期基督徒甚至不是被迫殉教，而是以一种狂热的献身精神去寻求殉教。殉教被视为第二次洗礼，借此一个人成为基督真正的使徒和完美的摹仿者。[1]这种对信仰纯洁性的执著带来无数无谓的纷争、战乱和流血，也煽起过无数令人厌恶的宗教狂热和对异端的迫害，但这种执著精神也构成对世俗权威的坚强抵抗，它证明是自由的精神源泉。没有它，基督教不会生存和发展，西方有限政府的观念就不会形成。基督徒依凭上帝的权威对世俗权力的坚强抵抗，构成中世纪政教二元化权力体系的信仰和情感基础。它使基督徒得到了一块不受世俗政府干预的领域，也使他们有可能以更高的权威为依托，对世俗政府提出要求、予以评判、做出规范和限制。基督徒诚然是恭顺的臣民，然而在他们内心深处，也筑起了坚强的抵御和拒斥世俗权威的堡垒。[2]实际上，基督徒既是忠顺的臣民，又是顽强的反政府分子。当问题涉及纯世俗事务时，他们是忠顺的臣民；当问题涉及宗教问题和彼岸命运时，他们可能会撤回忠诚，采取最坚决最有韧性的抵抗态度。[3]

这里需要补充的是，基督教的正统理论将依据上帝权威抵抗世俗政府的权利主要不是授予个人，而是授予了教会。被置于世俗政治之上的上帝的权威被教会所僭取，对个人来

---

[1] 黑格尔曾谈及基督徒对信仰的执著，他们曾争论基督与上帝本性究竟是"同一"还是"相似"，这两个说法在希腊文中只差一个字母，可单是为这一个字母，"便牺牲了数千生灵"。（黑格尔：《历史哲学》，第349页。）

[2] 正如当代学者柏杨所形容的，基督徒对君王只跪一条腿，只有对上帝才跪两条腿。

[3] 杰斐逊曾在一枚心爱的图章上刻着源于中世纪基督徒的如下格言："反抗暴君就是服从上帝。"

说，只能在内心里抵制，或以不服从的方式消极抵制，绝不能采取积极的反抗行动。教会享有合法的权利，对世俗政府行使制约、监督甚至裁判权。有时教会还声称有权废黜不合格的君主。这样做的结果，个人和民众没有非制度化的反抗权，而教会却享有准制度化的制约权。[1]世俗政府内部合法的监督和制约也受到基督教的肯定。[2]

## 四　从基督教到自由主义：消极国家观

基督教和自由主义的国家观对国家的认识都是消极的。这种消极性表现在：第一，对国家的道德评价不高。在基督教，是剥去国家本身的神性，虽然国家是神意的工具，但国家和统治者本身并无神性。在自由主义，则剥去国家的道德权威，使其成为价值上的中性之物、低俗之物、外在之物或赤裸裸的权力组织。第二，国家程度不同地与某种恶相联系。在基督教，国家起源于人的堕落，是对人类之罪的惩罚和补救，它只是俗世之物，一切道德的、审美的和精神的美好价值都不属于它。在自由主义，国家植根于人类本性之恶，或人类固有的缺陷，是人们按“两害相权取其轻”的原则所作出的选择，是不

[1]　在中国古代，虽然儒家传统也将“天道”置于“天子”之上，但却没有类似西方天主教会那样独立于世俗政权之外的合法的执行“天道”的组织机构，结果，“恭行天罚”或“替天行道”的行为往往是非法的反叛行为。

[2]　加尔文认为，所谓对败坏的统治者也要服从是指私人而言，而专门承担保护百姓制裁王权的官吏和机构，如斯巴达的监察官，罗马的保民官，中世纪的三级会议，都需承担起自己的职责，他们监督王权的职分也是神命的。（加尔文：《基督教要义》（下），基督教历代名著集成第二部第六卷，基督教辅侨出版社，1954年，第269页。）

可避免的祸害。自由主义不会美化、崇拜国家，更不会神化国家。第三，相对于基督徒和近代自由主义者的终极价值追求而言，国家或直接地、或潜在地是某种威胁。基于这种认识，古代和中世纪的基督教会以"基督徒的自由"的名义将世俗国家从精神权力领域中逐出；而近代自由主义则筑起了一道屏障，以防御国家对个人自由和权利的侵犯。第四，国家的职能是消极的，是防范性的、保障性的、低层次的。在基督教，这种防范性和保障性职能要服务于信徒的宗教生活和彼岸追求；在自由主义，它要服务于个人的自由和权利。基督教把它与精神权力相比较，从而将其贬为低层次的权力；自由主义将其与个人所珍视的私域的自主相比较，将其视为第二性的、服务性的和工具性的人类建构。[1]

## 1　政府：人性的耻辱

基督教的国家起源理论是其神学教义的引申，以现代人不再认真对待的两个神话（亚当犯罪和上帝立王）为最终依据。但它似乎是歪打正着，阐述了一种关于人与国家的非常深刻的见解。它确认国家不是出于自然，不是出自人类的本性，也不是人类本性或价值的实现。国家在本质上被理解为外在的强制性权力，对人类自由而言是消极的东西。这样就设定了基督教消极国家观和消极自由观的价值取向。后来的思想史发展表明，沿着消极国家和消极自由的思路，产生了最积极的思想成果。

自由主义仍然沿着基督教神学开辟的路线寻找国家的源

[1]　有关消极国家可参见刘军宁：《善恶：两种政治观与国家能力》，载《共和·民主·宪政——自由主义思想研究》，1—11页。

头，并从源头处发现国家存在的根据。他们都上溯到一个没有国家的状态：基督教回到了伊甸园，而自由主义则回到自然状态。经过一千多年思想的嬗变，基督教的"伊甸园——堕落——国家"模式演化为自由主义的"自然状态——社会契约——国家（公民社会）"模式，[1]思维方式仍然是一脉相承的：国家不是自然的产物，它植根于人性的缺陷，是人性缺陷的补救。

一千多年的演化，使国家起源理论发生了两个重要变化：

第一是中介环节的变化。

由无国家状态向国家的过渡，在基督教是堕落的结果，是上帝意志的产物；在自由主义是自然状态的缺陷所致，是人类的选择。按基督教神学，世间无物不是出自上帝，即使人为的建构，背后也无不由上帝的意志在操纵着。由于人类的堕落，便需要国家来扼制人类犯罪的倾向，对人类的罪予以惩罚，防止人类犯更大的罪。但国家与人一样也背负着原罪，以国家控制人的罪，无异于以罪制罪。在基督教的意义系统中，只赋予国家有限的价值，在上帝的人类救赎计划中，它是有用的但也有限的工具。近代自由主义将国家与上帝脱钩。他们直接从对自然状态和人类本性的分析中，引申出国家产生的必要性。从人类自身的欲望、情感和理性中，推导出建立国家的要求。由非国家状态向国家的过渡不再借助于上帝的

[1] L. 施特劳斯在《〈创世纪〉释义》中解释说，在《创世纪》中上帝有两次创世活动，第一次是创造了天地人和世上万物，不过大洪水将世上万物毁灭了，于是又有大洪水后的第二次创世。这次，上帝通过先知与人类立了约，即律法。施特劳斯问，在两次创世间人类处于什么状态？人类的先祖被逐出伊甸园，有了善恶的知识，上帝没有用律法约束人类，指望人类自己管好自己，结果却发生了兄弟相残之类的事。在施特劳斯看来，这很像霍布斯的自然状态。按这种说法，基督教的"自然状态"在大洪水之前，而结束自然状态的是上帝为人类立法（订约）。

干预，而是人类纯粹出于自己的考虑而采取的行为，即社会契约。

第二是逻辑起点发生了变化。

基督教从人的无罪的应然状态出发，而自由主义从人的有罪（堕落）的已然状态出发。也就是说，自由主义略去了人类在伊甸园的经历，直接从基督教国家起源模式的第二个环节开始其政治推理。[1]因为基督教需要为古代国家的存在找到根据，而自由主义者却要在古代国家的基地上再造国家。但在两者那里，国家产生的直接背景都是人的有罪状态，罪是人性中的本体属性，是人类不可克服的宿命。他们都同意，人的原罪使国家成为必要。[2]不过自由主义不再重复人类始祖犯罪的神话，人类之罪与亚当夏娃的过失无关，它深植于人性之中。这里需要补充的是，自由主义还确认，人性中还有善良的一面，理性的成分，它们构成国家得以建立的积极根据，也就是说，人性之恶使国家建立成为必要，人性之善使国家建立成为可能。并且，由对人性中善良的一面和理性的成分的确认，产生对人的尊重和对其自治能力的信任，[3]这也

---

[1] 在17—18世纪的契约论学派中，只有那位脱出自由主义营垒的卢梭将自然状态回溯到人的无罪状态。不仅是非政治状态，还是非社会状态。这是真正的零度状态。他批评他的前人"没有一个人曾经追溯到这种状态"，也就是说，"他们没有追溯到尚未建立社会以前的情况"。（卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，第71、182页。）

[2] 罗马的吉尔斯（Giles of Rome）论证说，如果人类个个完美，即能够做到"有人打你的右脸，你连左脸也转过去由他打"，或许就不需要世俗的正义。但"每个人并不如此完美"，所以建立世俗权力和维护世俗的正义还是必要的。（Giles of Rome, *On Ecclesiastical Power*, in Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, eds., *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, pp.399—400.）路德曾言，假如全世界的人都是真正的基督徒，就不需要俗世的刀剑和法律。然而他又说，整个世界是邪恶的，在千万人中难有一个基督徒，所以刀剑和法律还是必要的。（《路德选集》（上），第444、446页。）

[3] 参见《联邦党人文集》，第286页。

成为自由主义者维护个人私域自主和否定国家无限权力的有力根据。

基督教关于国家起源于人的罪的理论，从马基雅弗利始转换成对人性的冷酷分析。他对"原罪"概念的"非神学的处理"构成从基督教到自由主义对人性认识的桥梁。在自由主义者那里，国家植根于人性之恶或缺陷中，也从中找到存在的理由。他们脱去基督教原罪思想的神学外衣，从中继承了对人类邪恶本性的分析。所谓原罪，就是人的罪恶本性或人性结构中的缺陷。基督教继承斯多葛派的思想，认为人在堕落之前不需要国家，国家不是人的本性的产物，而是人性堕落的结果。自由主义不知道人的纯洁无邪的状态，他们直接面对的就是人的堕落状态。不过，在霍布斯和斯宾诺莎的笔下，人的自私、贪欲、无止境的对权力的追求等被基督教视为堕落的种种表现并没有受到道德的谴责，它们是人类的自然状态，是人类的本性使然。他们的政治设计也脱出了上帝救世的计划，断绝了与彼岸世界的联系，只关注此岸的政治现实。

在这里，我们可以对比基督教的公式和自由主义的公式：

基督教：人的无罪状态（伊甸园）——人的堕落和原罪——国家的惩罚和扼制——上帝的拯救（天堂）。

自由主义：人性恶（自然状态）——国家

自由主义不过是舍去了基督教公式两头的内容，即略去了伊甸园的起源，放弃了天国的追求，只截取了它的尘世结构。

在为近代自由主义国家起源理论奠定了基础的霍布斯那里，所谓自然状态正是基督教的堕落状态的翻版。如W.丹宁指出的：在霍布斯那里，"人类的自然状态是从人性的

第一原则推出的不可避免的结论。"[1]由于人性卑劣，所以没有国家权力和法律的自然状态就是悲惨的无政府状态。通过与自然状态的反衬，显示出建立国家的必要；而借助自然状态概念对人性的解析，提供了建立国家强大权威的绝对理由。[2]有了国家，人类才有和平和文明，人类生活才步入光明之境。霍布斯并没有将国家理想化，国家是有缺陷的，可以说，他的"利维坦"有着奥古斯丁"世上之城"的影子，但奥古斯丁的"世上之城"是基督徒竭力要超越的，而建立一个强大的集权国家（利维坦）已经是霍布斯最高的政治理想。

自霍布斯以后，国家植根于人类邪恶本性或人性的缺陷，已经成为自由主义的基本信念。这一信念以或隐或显的方式、或温和或激进的方式，深含于各种自由主义政治哲学体系中。自由主义者根据这一基本估计确定他们对国家的基本态度，设计他们的国家权力结构图式，规范国家活动的范围。哈耶克曾指出：18世纪苏格兰自由主义理论家清楚地认识到，"人始终具有一些较为原始且凶残的本能，因此人们须通过种种制度对这些本能进行制约和教化。"[3]潘恩指出，"如果良心的激发是天日可鉴的、始终如一的和信守不渝的，一个人就无需其他的立法者。但事实并非如此。"[4]美国宪法之父在为他们设计的国家制度辩护时把话说得非常简洁明了："政府本身若不是对人性的最大耻辱，又是什么呢？如果人都是天使，

---

[1] W.A.Dunning, *A History of Political Theories*, 3 Vols., Norwood, Mass.: Macmillan Company, 1905, Vol. II, p.268.

[2] P.库克说："霍布斯是按照人类实际是什么来对待人类的近代最伟大的使徒之一。"(Paul D.Cooker, *Hobbes and Christianity*, Rowman & Littlefield Publishers Ins., 1996, Preface.)

[3] 弗里德里希·冯·哈耶克：《自由秩序原理》，第68—69页。

[4] 《潘恩选集》，第3页。

就不需要任何政府了。如果是天使统治人，就不需要对政府有任何外来的或内在的控制了。"[1]也就是说，人类并非如天使般纯洁无邪，所以就需要政府的管辖；[2]统治者也并非如天使般纯洁无私，所以必须设置复杂的监督制约机制来控制他们。政府绝非人类的荣耀，人类不得不建立政府，这是人性卑污的表现，是人类的耻辱。



## 2 "无赖假设"

18世纪英国自由主义思想家休谟指出："许多政论家已经确立这样一项原则：即在设计任何政府制度和确定该制度中的若干制约和监控机构时，必须把每个成员都假定为是一无赖，并设想他的一切作为都是为了谋求私利，别无其他目的。""必须把每个人都设想为无赖之徒确实是条正确的政治格言。"[3]

这就是著名的"无赖假设"。

如果说关于国家起源的性恶论以全体人类为分析对象的话，"无赖假设"则主要针对统治者和掌权者。我们已经看到，基督教出于对精神生活和彼岸得救命运的珍重，将世俗权力视为外在的、低级的甚至是罪恶的。出于这种观念，基督徒以陌生、不信任甚至敌意的态度来对待国家和世俗政府。这并不是说西方的统治者都是恶劣的。历史记载了一些受基督教

[1] 汉密尔顿、杰伊、麦迪逊：《联邦党人文集》，第264页。对此P. 库克评论说："美国的建国者通过洛克追随霍布斯，按照人类实际是什么来对待人类。"(Paul D. Cooker, *Hobbes and Christianity*, Preface.)

[2] 这也是他们不信任以直接民主为特征的平民政治的主要原因。

[3] D. Hume, *Essays*, Book I. vi, p. 117. 参见中译本《休谟政治论文选》，张若衡译，商务印书馆，1993年，第27页。

伦理驯化的圣明的君王。[1]但如路德所说："假如一个君主是贤明虔敬的，或是一个基督徒，这便是一个伟大的奇迹，通常他们都是最蠢的愚人，或最坏的恶棍。"[2]从基督教到近代自由主义，不信任国家的理由发生了变化。自由主义者关注的不是彼岸世界，而是人的现世命运，是人的自由、权利、安全和福利等等。他们由此出发，同样不信任统治者。在这方面，他们继承了基督教对世俗权力之鄙俗性的定位和对世俗权力价值的贬损。从自由主义者身上，我们会看到基督教政治态度和政治情感形成的文化积淀的顽强作用。一千多年中，基督徒以这种态度和情感面对国家，虽然在近代基督教势力衰落了，基督教信仰淡漠了，但西方人对国家的这种态度和情感却没有变。基督教小心维护他们的内在精神生活和宗教事务，不容世俗政府染指，自由主义则从消极角度理解个人的权利和自由，把国家看作主要威胁。

基督教政治哲学剥去统治者身上的神性，将其视为普通的俗人，具有俗人所有的原罪和一切缺陷。[3]而自由主义则进一步，无情地解剖统治者的劣根性。在自由主义者看来，掌权者也是人，具有人的一切缺陷。而权力是一个大染缸，通过它的腐蚀作用，使掌权者固有的人性缺陷成倍地放大。人本身是有缺陷的，而掌权者的缺陷尤其严重。因此，不能对他们期望太高。为了确保自己的权利不受侵犯，就要对他们保持怀疑和警惕，不

---

[1] 比如法王路易九世，他习惯于每天早晨望弥撒后，站在王宫附近一棵橡树下，等着大小人物前来喊冤。他自动把祖父攫取的一个省份交还给英王，因为那种占领有欠公允。他过着祈祷和近乎隐修的生活，常亲手给穷人洗脚，与其一起用饭，服侍瘟疫和麻风病人。他勤政，有求必应，建立了不少医院、救济院、教养院等。（参见穆启蒙：《天主教史》（卷二），陈石希、侯景文译，（台北）光启出版社，1995 年第四版，第 128—129 页。）

[2] 路德：《论世俗的权力》，《路德选集》（上），第 465—466 页。

[3] 路德认为，多数统治者都是恶棍，但是其权力必须受到尊重。

能给予他们充分的信任。美国宪法制定者确信：信任为专制之母。自由政府不是建立在信任的基础上，而是建立在怀疑的基础上。"因为人类有某种程度的劣根性，需要某种程度的慎重和不信任。"[1]这是自由主义一切宪政构思的出发点。



哈耶克曾引证了一批著名自由主义者关于权力是大恶的论断：

J. 弥尔顿："长期持续地拥有权力致使最真诚的人亦将变得腐败。"

孟德斯鸠："一切有权力的人都容易滥用权力，这是万古不易的一条经验。"

康德："拥有权力，必定会贬损理性的自由判断。"

伯克："历史记载中的最大的独裁者，都是以最为公平的方式开始其统治的，但是事实的发展却是，这种非天赋的权力不仅腐败了他们的理解力，而且也腐败了他们的心灵。"

约翰·亚当斯："当权力不受限制和不受制约的时候，它永远会被滥用。""绝对的权力将使各种人等都中毒并为之陶醉。"

J. 麦迪逊："人们所操握的所有权力都易于被滥用。"

阿克顿："一切权力都使人腐败，绝对的权力绝对使人腐败。"[2]

除哈耶克引证的以外，我们还可以举出一些，如麦迪逊还说过："不应信任所有的当权者，这是一条真理。"[3]托克维尔指出："无限权威是一个坏而危险的东西。在我看来，不管

[1] 《联邦党人文集》，第286页。

[2] 以上引文参见弗里德里希·冯·哈耶克：《自由秩序原理》，第363—364页。部分译文有改动。

[3] 转引自莱茵霍尔德·尼布尔：《道德的人与不道德的社会》，蒋庆等译，贵州人民出版社，1998年，第130页。

任何人，都无力行使无限权威。我只承认上帝可以拥有无限权威而不致造成危险。”人间没有任何一个权威可以任意而为而不受监督和抵制。[1]阿克顿还说过：“绝对权力会败坏社会道德。”“在所有使人类腐化和道德败坏的因素中，权力是出现频律最多和最活跃的因素。”[2]可见，这种观念在自由主义者内部是一种共识。

这些论断强调了两点：第一，权力本身就具有败坏、滥用的倾向，这是由权力的本性决定的；第二，权力使拥有权力的人不可避免地受到腐蚀。我们将其称为“权力腐败铁律”，这是自由主义对权力的基本认识。正是对权力腐败的内在必然性和不可避免性的认知，反映了从基督教政治传统脱胎而出的政治思想的特色。

## 3 以恶制恶，化恶为善

如果国家只是从人性之恶中才为自己找到存在的有限理由，而国家本身也是人为的建构，是由有缺陷的人组成的，掌握国家权力的人更不值得信任，那么，人们在建立国家以对治人性之恶，即以罪制罪时，又如何能避免产生更大的罪或更大的恶呢？

中世纪基督教的政治哲学关心人的宗教生活不受国家的侵扰，它依靠教会分割国家的权力，抗衡和制约国家的行为，守护着信徒精神生活的领地。教会作为道德精神权威，即使在世俗生活领域也承担着监督国家的功能。如格拉修斯所指出的，之所以将精神权力与世俗权力分开，是因为基督了解人性的弱点所做的安排。按教会法学家胡果西奥（Huguccio）的解

[1] 托克维尔：《论美国的民主》(上)，董果良译，商务印书馆，1988年，第289页。
[2] 阿克顿：《自由与权力》，第342页。

释，两种权力分开是为了使皇帝或教皇“保持谦逊而不是骄狂，而如果皇帝或教皇都握有所有的权力，他们很容易变得狂傲。现在他们每一方都需要另一方，都看到自己不是自足的，所以会谦逊起来”。[1]

中世纪的国家是软弱的，在大部分时间里，中世纪甚至没有真正意义上的国家。但是当自由主义兴起的时候，人们面临的国家比中世纪要强大得多。由于教会的衰落和贵族势力退出历史舞台，个人与国家间失去了隔离层，没有了仲裁者，个人不得不直接面对国家的威胁。在这种情况下，自由主义主要从三个方面设计对国家权力的制约：其一是以法律的手段保障个人权利，以个人权利限制国家的权力范围；其二是通过代议制民主的建制，将国家的最终权力控制在人民手中，对政府官员实行有效监督；其三是在国家内部实行分权制衡，通过对国家权力进行分割，使各个部分巧妙地实现相互竞争、制约和监督，以防止掌权者堕落，也使掌握国家权力的人或集团在追求自己利益时，增进公共利益。

休谟的思路是化恶为善。他认为，议会中所有成员都追逐自我利益，但明智的政府组织通过巧妙的分权，使其中各个集团在谋求自己利益时，必然和公共利益相一致。[2]在他看来，不是人性之善，而是制度，使“坏蛋也能为公众的幸福服务”。一般说来，这是苏格兰自由主义者的共同思路。如B.曼德维尔（Bernard Mandeville）认为，政府的适当职能“就是通过创设聪明的法律架构，建立游戏规则”，从而使“私心之恶转变为公益”，使“人类的弱点”转变为“公民社会的优点”。

[1] Brian Tierney, ed., *The Crisis of Church & State 1050—1300, with selected documents*, p. 122.

[2] 《休谟政治论文选》，第 28 页。

他要寻求的是一种“使政府权力的任意行使最小化”的制度。[1]

孟德斯鸠的思路是以恶制恶。他断定：“从事物的性质来说，要防止滥用权力，就必须以权力约束权力。”[2]美国宪法之父们追随孟德斯鸠，他们相信：“野心必须用野心来对抗”。[3]在他们看来，使不同的权力（或野心）相互制约，达致某种均衡，一种野心就会受到其他野心的扼制而不致造成危害。由此看来，以恶制恶的结果也是化恶为善，两者没有什么不同。

这样，基督教对国家的外部制约转变为自由主义的权力结构内部的制约。在中世纪，天主教会对世俗国家的制约力量主要是精神性的，其宗教制裁权有很大争议，有时是无效的，有时是通过非制度化形态发生作用的。而自由主义世俗层面的权力制约机制也有其脆弱性。化恶为善有理想化色彩，而以恶制恶的可信度也是有限的。归根结底，对权力之恶的防范不能仅从权力结构内部找到出路。当代基督教思想家揭露了这一思路的局限。尼布尔认为，以权力制约权力留有缺口。对此他提出一个令人深思的问题：如果“企图以自然力量防止自然冲动的方法来控制人类历史的自然状态。如果强制、自我维护和冲突被认为是拯救社会可以允许的必要手段，那么，……什么东西可预防今日之拯救手段成为明天的奴役锁链呢？”[4]他认为，要走出这个困境，只能靠“真理的力量”

---

[1] 这是N. 罗森伯格（Nathan Rosenberg）和哈耶克对曼德维尔的解释，（引自弗里德里希·冯·哈耶克：《经济、科学与政治——哈耶克思想精粹》，第582页。）这里使我们想到苏格兰学派关于市场经济的思想：通过市场的中介，每个追求自己利益的经济人同时服务于社会共同利益。

[2] 孟德斯鸠：《论法的精神》，张雁深译，商务印书馆，1982年，第154页。

[3] 汉密尔顿、杰伊、麦迪逊：《联邦党人文集》，第264页。

[4] 莱茵霍尔德·尼布尔：《道德的人与不道德的社会》，第232页。

和“心灵的力量”。H. 别尔嘉耶夫指出：权力不得不与各种恶的表现作斗争，这是它的功能。但权力自己又在播种恶，常常成为恶的由来。因此就需要有新的权力，以为此设立界限。但随后，为恶的权力的统治设立了界限的那个权力本身又成为恶的。这一循环是没有出口的。[1]在基督教，对世俗统治者的终极制约力量是上帝，是末日审判的威慑。自由主义则诉诸人民，诉诸于民众的素质、公民的监督甚至反抗行动。[2]一些早期自由主义者主张，如果统治者破坏了宪政结构，人民有权拒绝服从，有权反抗、造反。

## 4 上帝的符咒：国家是不可避免的祸害

在西方政治思想的发展史上，自由主义的国家观属于稳健平和持中的一类，在它的左右两端，是具有理想色彩和充满激情的两个种类，它们是国家（或整体）主义（当代称极权主义）和无政府主义。通过与这两个种类的比较，我们或许能对自由主义的国家观形成更清晰的认识。

国家主义是自由主义的对立物。在我们前一章里谈到的自由主义关于个人与国家关系的一系列问题上，[3]国家主义都得出与自由主义的个人主义立场正相反对的结论。根据国家主义的观念，国家是自然的存在，或用黑格尔的术语说，是“自在自为”的存在。它不依赖于个人，不是单个人机械的集合。国家是

---

[1] H. A. 别尔嘉耶夫：《精神王国与恺撒王国》，第49—50页。

[2] 自由主义者对此也是清醒的。汉密尔顿指出，“依靠人民是对政府的主要控制”，制度上的设计只是“辅助性的预防性措施”。对个人权利的保障并不在于其是否写进宪法条文，“其保障端在于公众舆论，在于人民以及政府所具有的总的精神。……归根结蒂，吾人需在此处寻找一切权利的惟一牢固基础。”（汉密尔顿、杰伊、麦迪逊：《联邦党人文集》，第264、430页。）

[3] 参见第一章第一节关于个人主义内容。

有机整体，而个人是其有机组成部分。因此，国家是基础、是本原，国家是第一位的，个人是第二位的。[1]个人只有融合于国家中，通过参与国家公共事务，为国家尽义务，才能实现自己的本性或价值。国家本身即是目的，个人没有与国家相分离或与国家相对立的权利，在对国家事务的参与和服务中，个人的价值才能体现出来。自由主义以个人为目的，国家只是有限的外部保障。[2]根据自由主义观念，个人自由与国家权力处于对立中，两者是此消彼长、你进我退的关系。[3]典型的自由主义思想将自由理解为消极自由（或否定性的自由）、防御性的自由，即排除国家权力干预的自由。[4]国家主义是一种理

[1] 近代思想史上，黑格尔及从他的传统中成长起来的一些思想家是与自由主义对立的国家主义的代表，国内外试图为黑格尔洗去国家主义或极权主义先驱之恶名的学者强调他对个人自由和权利或用他的术语说即"特殊性"和"主观特殊性"原则的承认，对近代市民社会的接纳等，但这只能说明，黑格尔的国家主义已经不再是柏拉图式的国家主义，而是在古代的国家主义被近代自由主义冲击得七零八落的情况下重建的国家主义。其特征是在承认个人自由和权利的同时，将其降为整体的一个"环节"的地位。

[2] 黑格尔曾经使用三个国家概念，即：(1)作为"伦理理念现实的国家"；(2)"作为政治制度的国家"；(3)"外在的国家"、"建立在需要基础上的国家"或"知性所想像的国家"。第三个概念即市民社会，亦即是自由主义观念中的国家，与他的第一个国家概念即特殊性与普遍性统一的"国家"有别。德文原文为"Ber außeren Staat, Not-und Verstandesstaat"，诺克斯(Knox)英译本译为"external state, the state on the need, the state as the understanding envisages it"。(See Hegel's Philosophy of Right, trans. Knox, Oxford University Press, 1942.)黑格尔批判了这种国家的局限性，他所作的是要超越这种国家并将其综合进他的真正"国家"概念即极权主义国家概念中。

[3] 现代神学家布鲁纳(Emil Brunner)形象地将两者喻为"就像凹凸关系一样，互为消长"。(E. 布鲁纳：《论权力》，载刘小枫编，《当代政治神学文选》，第36页。)

[4] 霍布斯是最早从消极意义上理解政治自由的思想家，就是在这个意义上他将国家及其法律称为"人为的锁链"，而"臣民的自由只是相对于这些锁链而言的自由"。(霍布斯：《利维坦》，第164页。)这就不难理解，也正是在他那里，近代意义上的个人自由与政治权威的张力首次具有了重要意义。伯林关于消极自由的概念是对霍布斯自由概念内涵的自觉阐发，他的消极自由主要指"一个人能够不受别人干预地去活动的领域"。它是"免于……的自由"(freedom from)。(Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, p. 122.)

想主义，它希望实现个人与国家之间内在的统一、高度的和谐，使个人对他与国家的距离、对立和冲突浑然不觉。自由主义也要实现个人与国家之间的统一，但这种统一以保留个人充分的权利和自由、个人与国家的适度距离为前提，也就是说，个人不需要将全部身心融入国家。并且，个人与国家的统一需通过某种中介环节。[1]国家主义追求个人与国家的完全融合与直接统一，彻底斩断个人的一切，使个人的身与心完全融入国家之中。

所以，根据国家主义观念，国家是个人之归宿，个人之拯救，也是个人权利和价值之源泉。面对这种国家，人们自然会产生感恩心理，从中找到一种归属感，并萌生出亲和崇敬之情愫。由于政府是国家统一的象征，政府掌握的国家主权是赋予国家机体以生命的灵魂，所以，国家主义国家观将对国家的情感投射到政府，要求公民（臣民）对政府的尊重和无条件的忠诚与服从。

自由主义与无政府主义是一根藤上结下的两颗瓜。[2]它们扎根于同一政治心理，即对政府或强制性政治权力抱有深深的怀疑和程度不同的敌意。在无政府主义那里，这种敌意是公开的；在自由主义那里，这种敌意是潜在的、暗含着的。在无政府主义那里，这种敌意是强烈的、彻底的、不妥协的；在自由主义那里，这种敌意是克制的、有限度的、温和的。更准确地说，那是一种喜忧参半、爱憎交织的感情。自由主义本身已经包含着无政府主义的种子，无政府主义不过在自由主义的基

[1] 比如通过契约这种自由平等的权利交易；通过权力的分割与制约机制；通过市场这个"看不见的手"等。

[2] 在对待政府的态度上，自由主义取向的无政府主义或个人主义的无政府主义是典型。

础上又向前走了一步，是自由主义这株大树上旁生的枝蔓。无政府主义和自由主义都以人的自由为出发点，从而将国家视为本质上是消极的东西，属于恶的范畴。但前者将其视为纯粹的恶；后者在认定其为恶的同时，承认它还是有限的善和相对的善，至少是善的工具。无政府主义将国家视为万恶之首，万恶之源。在它看来，人之本性为善，且有自治能力，但国家却腐蚀人，使人败坏，而人的败坏又使国家的存在成为必要。无政府主义者要打破人类这种被动的轮回。他们相信，一旦取消了国家，人类就会回到完美的状态。[1]所以，无政府主义并非反对某一具体形式的国家，而是要与一切形式的国家为敌。要"摧毁一切国家"。[2]

自由主义对国家的估价没有这样极端，对人性的估价也没有这般乐观。在它看来，国家本身虽然为恶，但它也是恶之药石，是更大之恶——无政府状态——的可接受的替代物。人是有缺陷的生物，如果没有国家的约制与威慑，人性卑劣的一面就会充分宣泄，甚至以放大的形式表现出来。滥用权力固然危险，滥用自由也同样会丧送自由。[3]自由主义者远没有无政府主义者那样浪漫，他们的理想标准很低，他们想的是，如何使有缺陷的人构成的社会其缺陷尽可能地小，如何使本身也是恶的政府成为促进

---

[1] 在巴枯宁看来，国家与自由是不相容的。国家就意味着统治和奴役。他说："要迫使国家改变本性是不可能的，因为国家正是由于这种本性才成其为国家的，一旦国家放弃了这种本性，国家也就不存在了。因此，不可能有良好的，正义的、有道德的国家。从构成国家的性质，即构成国家为之存在的目的条件——绝对否认人类的正义、自由和道德——这一意义上来说，一切国家都是坏的。"（引自爱德华·哈利特·卡尔：《巴枯宁传》，宁献春等译，中国人民大学出版社，1985年，第365页。）

[2] 巴枯宁：《国家制度和无政府状态》，马骧聪等译，商务印书馆，1982年，第214页。

[3] 参见汉密尔顿、杰伊、麦迪逊：《联邦党人文集》，第324页。

善的工具。[1]总之，无政府主义无保留地断言，国家是祸害；而自由主义犹豫、迟疑而谨慎地表示，国家是不可避免的祸害，或“必要的恶”、“必要的痛苦”（洪堡）等。[2]所以，无政府主义向所有国家宣战，[3] 自由主义不是一般地敌视国家，而主要是将极权国家及其家族的各种近亲分枝（即被视为具有某些极权主义特征或趋向的国家）作为敌人。

可以说，自由主义国家观的全部思想，已经凝聚在“国家是不可避免的祸害”这一命题中了。它首先肯定国家是祸害，所以人们只给予它有限度的承认和有条件的服从，始终与它保持着距离，在内心深处则固守着对它的怀疑和不信任。由于国家被盖上“祸害”的印记，所以需要对它的权力进行监督和控制、限制和分割。但是，自由主义又承认国家这个祸害不可避免。根据“两害相权取其轻”的原则，[4]在无政府状态和

[1] 波普尔认为，政治的目标应该是“努力消除具体的罪恶而不是要实现抽象的善”。奥克肖特（Michael Oakeshott）相信，“政治是在现有行动路线中选择最小之恶的艺术，而不是人类社会追求至善的努力”。在自由主义者看来，那种追求至善的企图往往带来最大的恶。

[2] 潘恩区分了“社会”与“政府”，他认为，“社会是由我们的欲望所产生的，政府是由我们的邪恶所产生的；前者使我们一体同心，从而积极地增进我们的幸福，后者制止我们的恶行，从而消极地增进我们的幸福。……社会在各种情况下都是受人欢迎的，可是政府呢，即使在其最好的情况下，也不过是一件免不了的祸害，在其最坏的情况下，就成了不可容忍的祸害”（《潘恩选集》，第3页）。

[3] 如当代无政府主义者J.埃鲁尔称：“所有现代国家都是极权主义的，它在法律上和事实上都不承认任何界限。所以，我认为当代世界没有国家是合法的。任何现存政治权威都没有权利声称是上帝设立的，因为它们都是在极权国家结构内建立的。这就是我为何采取无政府主义立场的原因。”（See J. Philip Wogaman, *Christian Perspectives on Politics*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2000, p.55.）

[4] 斯宾诺莎认为，“两利相权取其大，两害相权取其轻”的原则是根源于人类本性的普遍规律，应该将其“列为永恒的真理与公理之一”。（斯宾诺莎：《神学政治论》，温锡增译，商务印书馆，1982年，第214—215页。《政治论》，冯炳昆译，商务印书馆，1999年，第27页。）

国家这两个祸害中，他们选择了国家。[1]自由主义与无政府主义都将“上帝的物”据为己有，但无政府主义还要攫取“恺撒的物”，而自由主义则有保留地承认了恺撒的领地（当然与中世纪的边界大不相同）。根据霍布斯的看法，即使是专制国家，也胜过无政府状态（自然状态）。国家是不可避免之恶。但在洛克那里，只有作为保障人权工具的国家才是可欲的，如果国家是专制国家，则人们宁可回到自然状态。专制国家是最坏的无政府状态。从自由主义的信仰和价值观出发，虽然会承认国家存在的价值和人们服从国家的义务，但绝不会产生国家崇拜和盲目的效忠。国家的权威仅仅是世俗权威，绝不是精神上和道德上的权威。服从只是一种世俗的义务，绝不是从内心里对世俗权威的认同和皈依，更不会把自己整个的命运交给它去支配。按照自由主义的政治态度，个人与国家只能是一种“冷”的关系，不可能是一种“热”的关系。如果无政府状态是可能的，自由主义者宁愿选择无政府状态。在自由主义者内心深处，潜藏着无政府主义情结。无政府主义是他们的理想，而有限政府是他们的现实选择。

这样，自由主义的国家观是在国家主义与无政府主义之间的微妙而脆弱的平衡，一种中道选择。它通过对国家的消极态度而与国家主义区分开来，又通过对国家有限度的承认而与无政府主义区分开来。

那么，如果我们要问：近代的三种国家观，哪一个是基督教政治哲学的直系传人呢？国家主义在中世纪的表现就是“恺撒—教皇主义”，西方基督教会（中世纪即天主教会）一千多年争取独立自由的斗争就是针对它的。无政府主义在基督教传

[1] 丘吉尔曾说：民主是最坏的制度，但其他制度更糟糕。从另一个侧面看，他表达的也是这样的观念，即任何国家制度都是坏的，民主制度不过是缺陷相对最小的制度。

统中一直作为一种潜流存在着，但基督教主流传统是坚决排斥它的。基督教的二元政治观既是国家主义的解毒剂，也是抵御无政府主义的屏障。在两极对立中，基督教采取的是对国家既怀疑提防又给予有限度承认的中间路线。“国家是不可避免的祸害”，这是基督教的政治态度，也是近代自由主义的政治态度。它是上帝给国家戴上的紧箍咒，被自由主义者继承了下来。



## 5 作为工具的国家

基督教政治哲学在确认个人是目的（相对于国家）的同时，也设定了国家工具主义的价值(相对于个人)。国家本身不是目的，它应服务于更高的目的。对国家工具性的定位正是对个人目的性规定的自然结论。对个人的目的性规定，是通过将人进行二元析解，从而剥离出人与上帝相连的精神生命和彼岸命运来实现的。由于将人引向彼岸的目标，国家便成为此岸的弃物，只具有工具性价值；因为人有一个“精神的灵魂和一个超世俗的命运”，[1] 因此其价值在国家之上，成为国家为之服务的目的。中世纪天主教会企图使国家附属于教会，这个努力虽然没有成功，但是，国家是人们得救的一个辅助性工具的信念却树立起来了。这个信念经过近代的转换，便演变成国家是实现个人权利的工具的自由主义信念。

在希腊城邦时代，国家主义的国家观占主导地位，[2] 城邦即是目的，即是归宿。但基督教以天国取代了城邦在人们心中的位置，相应地，国家被从目的王国中逐出，贬谪于工具

[1] J. 马利坦:《人和国家》,第 27 页。

[2] 近代具有国家主义倾向的思想家如卢梭和黑格尔，都非常倾心于古希腊城邦国家，推崇在城邦生活中体现出来的个人与城邦的和谐关系。

的领地。

基督教在讲国家是工具时，包含三重含义：第一，它是神意的工具，用以扼制人的罪的倾向，作为辅助性的救赎工具；第二，它是服务于人的彼岸追求的工具；第三，它是满足人的世俗生活需要的工具。

从后来西方政治思想发展史来看，基督教对国家工具性的定位似乎是对国家作出了永久性的判决。自由主义继承了基督教国家工具主义的理论形式，从基督教到自由主义，国家的工具性意义没有变，不过自由主义改变了基督教赋予它的内容。个人的权利和自由取代了人的彼岸命运，成为国家服务的目的；民意和反映民意的法律取代上帝的权威，承担着约束和督责国家的使命；教会对国家的外部监督转变为国家内部权力的分割、制约与均衡，以及公民社会对政府的监督与对抗。从基督教到近代自由主义，国家服务的目的已经大不相同，但是对国家的工具性定位却一脉相承。

自由主义与基督教一样，赋予国家有限的主要是消极性的职能。在霍布斯那里，国家的目的不是实现正义，而仅仅是和平与秩序。人们不能期望国家带给他们美好的理想，而只希望国家使他们脱离无政府状态，得到和平与安全。强大的"利维坦"是一个警察，而不是圣贤般的导师，它只有外在的强权，而没有内在的道德权威。对公民而言，它不再如古典时代那样，是道德价值和人性得以实现的母体，而只是人们不得不面对的外部保障物。按基督教传统，国家的权力属于世俗权力，只能涉及人的外部行为，人的内在世界属于教会的管辖范围。阿奎那在区分人类法和神圣法时就指出，人类法只能规范人的外部行为，却无力纯化人类的心灵，所以还需要神圣法予以补充，以使人类成为圣徒或

天使。[1]霍布斯承继这一传统，认定国家没有道德教化的职能，也不妄图改造人性，使人"了凡成圣"，从而创造一个圣洁的世界。总之，它是消极工具而不是积极工具，它只提供外部保障和控制而少积极作为。霍布斯虽然极力为国家主权辩护，但它为国家主权所设定的目标却是有限的。利维坦几乎吞噬一切，但面对人的内在世界，它既无兴趣，也无能力，它所希求的，最多是控制内在世界涌出的能量使之不能破坏外部社会秩序的和平。

当代基督教神学家蒂利希在《政治期望》一书中曾对比三种国家模式：霍布斯的国家是魔鬼，洛克的国家是一个守夜人（night-watchman），卢梭的国家是尘世的上帝。在洛克看来，自然状态有一些缺陷，而国家则是作为这些缺陷的补救措施被发明和接受的。它只是一个庸俗的人类的造物，不具有任何神圣的意义。[2]它的职能至为消极，没有崇高的使命，不需要采取主动的积极的作为。它不是社会的动力和源泉，不需要创造、推动和指导，只需对个人和社会提供外在的保护和仲裁。

从基督教传统脱胎而出的自由主义的消极政治观代表了西方主流政治传统。[3]美国政治哲学家诺瓦克（Michael No-

---

[1] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. V, p.40. 另参见《阿奎那政治著作选》，第108页。

[2] 曼斯菲尔德（Harvey Mansfield）指出：近代"代议制政府无法阻止人们往天上看，但它想确保一点，当一个人往天上看时，他不会看到政府"。代议制政府"不能具有崇高或神圣的品质"。（曼斯菲尔德：《近代代议制和中世纪代表制》，载刘小枫选编：《施米特与政治法学》，上海三联书店，2002年，第353页。）

[3] 自19世纪中期始，一种被称为"新自由主义"的积极国家观从古典自由主义内部脱胎而生，并在20世纪中期取得强势地位。但这种积极国家观是对古典自由主义消极国家观的补充和修正而非否定。它是在个人基本权利得到保障的时代形成的，它所扩大的国家职能主要是服务性职能以及干预社会关系的职能，而不是侵犯个人自由的职能。所以国家权力的扩张主要不是通过侵

vak）在《民主资本主义精神》中写到，自由民主是针对专制这种最危险的恶设计的，在观念层次上，自由主义至为消极。克里斯托（Irving Kristol）也认为，自由民主制度的眼光最低。[1]从基督教到自由主义，国家一直被冷酷地定义，政治生活仅与人生的有限目的相关，政治权力只涉及人类生活的一部分。在最好的情况下，它们也不是攀向天堂的金梯，而是抵御滑入地狱的屏障；[2]它不能实现人生的崇高价值，只是使人免于受奴役；它无力圣化社会，只能使社会不至于变得更坏。在坏的情况下，它本身即是魔鬼，即是地狱。上帝附在国家头上的魔咒，至今仍未解除。

---

犯个人自由的领地来实现的，而是通过扩大服务性职能和干预社会关系的职能来实现的。这样我们就看到，在新自由主义盛行的年代，国家权力在扩张、个人自由（尤其是人的精神自由、社会生活的自由）也在扩大。人们在希望国家承担更多社会职能的同时，并未减弱对它的怀疑、制约、监督，以及对个人自由领地的坚守。

[1] 引自刘军宁：《共和·民主·宪政——自由主义思想研究》，第6页。

[2] 按自由主义观念，正是热衷于在人间建立天堂的努力最容易使人间变成地狱。

# 第 3 章

# 恺撒的物与上帝的物

《圣经》中为我们记载了这样一个场景：在耶稣传道的过程中，一些显然存心刁难的犹太人问他，该不该向恺撒纳税。看来发问者的意图是，如果耶稣说应该纳税，就会触犯犹太人的民族主义情绪，引起他们的不满；如果说不应纳税，他们就有了控告他教唆反叛的口实。然而耶稣的回答避开了来自两面的危险。他让人们拿过一枚钱币，指着上面恺撒的头像和名号说："恺撒的物当归给恺撒，上帝的物当归给上帝。"[1]这句话在《马太福音》与《马可福音》中以相同的语言叙及，其特定的语境也是一样的。[2]它的直接含义无疑是关于纳税的训喻，但它却揭示了基督教对待世俗权力与上帝权力之间关

[1] 《圣经·马太福音》，第XXII章第21节；《马可福音》，第XII章第17节。J. 波依斯说："我猜想，耶稣一定又将钱币翻转过来，露出可能印有罗马神祇肖像的背面，然后说了相对的另一半话：'上帝的物归上帝。'"（James Montgomery Boice, *Two Cuies, Two Loves, Christian Responsibility in a Crumbling Culture*, Downers Grove, Illinois, InterVarsity Press, 1996, p.185.）

[2] 不过在《路加福音》中，犹太人仍控告耶稣煽动人们拒绝纳税。（《圣经·路加福音》，第XXIII章第2节。）

系的根本态度。后世的神学家和基督徒也的确是这样来理解这句话的。[1]而保罗所说的“凡人所当得的，就给他。当得粮的，给他纳粮。当得税的，给他上税。当惧怕的，惧怕他。当恭敬的，恭敬他”，[2]也可视为对耶稣这段话的部分注解。

前面谈到的关于王权的神性与俗性的二元观念，回答的是王权的性质问题，这里，“恺撒的物”与“上帝的物”的二元分割，涉及的是王权的范围问题。耶稣以折衷的态度躲避了犹太人在两边设置的陷阱。他承认了王权的范围，但以确认上帝的权力范围为前提；他肯定上帝的权力范围，但也为王权留出了地盘。这句话的前后两部分是相互限定的，耶稣采取的是二元主义而非一元主义路线。

耶稣的这句话构成基督教二元政治观的核心。对人的二元分析和关于国家的二元观念最后落实到“上帝的物”与“恺撒的物”的二元分割，以及分别建基于这两个领域的精神权力与世俗权力、教权与王权相区分的二元化权力体系。如有的学者指出的，耶稣的这句话“表达了基督教首要的政治原则”。[3]“构成所有基督教政治教义的基石”。[4]

基督教传统中“恺撒的物”与“上帝的物”的分割经过近代的转换，成为自由主义的个人的物与政府的物，即个人权利与

---

[1] 当然，那些将耶稣解释为社会改革家，极力发掘耶稣传道的社会政治意义的神学家们不会同意这种解释。例如被视为当代“解放神学”先驱的J. 尤达(John Howard Yoder)就认为，“在耶稣的回答中，‘属于上帝的东西’通常不是指‘属灵方面’的事物；‘恺撒的东西归恺撒，上帝的东西归上帝’这话是要指出某些互相重叠或对立的要求，特权需要加以分开。但是恺撒的东西和上帝的东西并不是在不同的层面上，所以不会有冲突，相反地，这两者都是在同一范畴之内。”（尤达：《耶稣政治》，第49页。）

[2] 《圣经·罗马书》，第XIII章第7节。

[3] Alexander Passerin D'entreves, *The Medieval Contribution to Political Thought*, p.11.

[4] Arthur P Monahan, *Consent, Coercion, and Limit. The Medieval Origins of Parliamentary Democracy*, Kingston and Montreal: McGill-Queen's University Press, 1987, p.18.

国家权力的分割。这种二元分割是自由主义的精髓。



## 一 双头怪物:二元化权力体系

基督教不仅将一种新的信仰体系、价值观念和生活方式带给西方社会,它还将一种新的社团组织、社会秩序和权力结构嵌入罗马国家以及后来的西欧日耳曼社会,从而造成了西欧社会的二元分化:在同一社会共同体内,成长起相互平行的教权与王权,即政教二元化权力体系。

### 1 教会与国家,教权与王权

在现代社会,作为宗教组织的教会属于公民社会领域,与作为政治组织的国家是相互分离的。一个国家存在着多种教会,作为一个国家的公民并不意味着同时是某一教会的成员。当代人在分析古代和中世纪基督教会与国家之间关系时,容易将当代的教会与国家观念投射到过去的时代,将教会与国家理解为相互分离的两个独立实体。但是,从基督教获得合法地位到宗教改革前的一千多年里,教会与国家并不是相互分离的两个社会组织实体。

基督教之前,西方人没有教会与国家关系的概念。在远古的部落时代和上古的城邦时代,并没有独立的教会,教会与部落或城邦是同一的,也就是说,部落或城邦就是教会,部落成员或城邦公民身份与宗教团体成员的身份是重合的。"作为人类生活的最高成就,个人终极目的的体现,古代国家既是国家,又是教会。"[1]

---

[1] Alexander Passerin D'entreves, *The Medieval Contribution to Political Thought*, p. 11.

我们看到，在部落时代末期和城邦时代初期，所谓的"王"（"巴西琉斯"或"勒克斯"）一身兼任三种角色：他是军事统帅，同时又是宗教首领（最高祭司），充当神与公社之间的中介，另外，由其神的代言人的身份，又衍生出最高审判权。[1]后来，随着城邦的形成，从王的复合性职能中相继分化出纯粹的民政权、军政权和司法权，而原有的祭司权也专门化了。但社会的结构仍然是政教一体的，没有独立的教会。祭司的圣职仅作为国家结构的一个附属部分。[2]

希腊城邦时代的人对神十分虔敬，但祭司在国家生活中却默默无闻。希腊语中没有"宗教"一词，在西方，"宗教"概念源于拉丁语。在罗马人那里，祭司成为一种有影响力的宗教团体，但是祭司只负责宗教祭仪，服务于人民和国家的宗教生活。罗马人在有求于神的时候，会直接与神沟通，并不需要祭司做桥梁。著名罗马史学者蒙森曾说：罗马人"虽然虔诚笃信，但都要遵守一项原则，即在这个国家祭司应毫无权力，不得发号施令，无异于每一个其他公民，即使对最低的行政官也必须唯命是从。"[3]

基督教会出现于罗马帝国，在教会与国家关系上带来了三个变化：第一，伴随着由民族宗教向超民族或跨民族宗教的转变，出现了宗教与特定部落的分离，教会成员不再与部落成员的身份相重合，也就是人的宗教身份与世俗身份相分离；第二，基督教会是作为罗马国家机体内的异己之物独立存在的，

[1] 那时独立的立法权和行政权还不存在，而某些重大案件如刑事罪和宗教罪等，具有宗教意义。

[2] 阿克顿说："古典时代的国家，其邪恶之处在于它是政教合一的国家，道德与宗教不分，政治与道德不分；在宗教、道德、政治诸方面，只有一个立法者和权威。"（阿克顿：《自由与权力》，第43页。）

[3] 特奥尔多·蒙森：《罗马史》（第一卷），李稼年译，商务印书馆，1994年，第156页。

它拒绝崇拜罗马国家的神祇和拜祭皇帝，在一个国家多种宗教的格局下，产生了教会与国家的分离；第三、虽然基督教起初仅仅是一些信仰耶稣为弥赛亚的人的自由聚会，但逐渐地，它发展起自己一整套组织系统。它不仅仅是一种纯粹的精神共同体，还是信徒的共同体和社会团契。[1] 它以特定的共同信仰为基础，由特定的成员（信徒）构成，遵守一定有约束力的内部规则（宗教戒律和后来的教会法），[2] 由自成体系的层级式管理机构管理，并享有自己独特的宗教生活、礼仪庆典和符号象征，也就是说，形成了独立的教会。它起初坚守独立，拒绝世俗权力的穿透，后来更进一步形成合法的，从外部监督、制约和分割世俗国家权力的有组织的力量。[3]

由于一方面教会与部落和国家分离，另一方面，教会形成独立的组织系统，这时才有所谓教会与国家的关系。然而，由于早期教会处于非法状态，所以教会与国家的分离只是一种事实，并没有体制化与合法化。早期教会并不奢望与国家分庭抗礼，它的最高要求就是国家不要干预教会事务，即所谓教会"自由"。只是在所谓的"君士坦丁革命"后，特别是在基督教成为国教后，才造成一种特殊的情形，即全体国民都是教徒，全体教徒都是国民。由此，教会与国家在组织实体上又重

---

[1] 《新约》中将早期基督徒描写为"上帝王国"的成员，这个概念在《旧约》和其他犹太文献中还没有过。（Arthur P. Monahan, *Consent, Coercion, and Limit, The Medieval Origins of Parliamentary Democracy*, p.17.）

[2] 自 325 年尼西亚公会议通过了第一部正式的教会法后，教会就一直有一套系统的法规、条例来规范神职人员和普通信徒的信仰、伦理和宗教生活等。

[3] 阿克顿指出：在基督教以前，"不曾存在过有限政府，不曾存在过权力范围受到限制的国家。"哲学家已经给政府设置了一道形而上的权威，"但是它们并不懂得如何把它变成为真实的屏障"。（阿克顿：《自由与权力》，第 55 页。）现代天主教思想家 J. 马利坦说："从基督教诞生以来，宗教就脱出国家之手；将精神世界幽禁在内的尘世的和民族的框子就告破裂。"（J. 马利坦：《人和国家》，第 139 页。）

新统一,教民与公民身份再次重合。同一个社会实体,既是教会,又是国家。但与城邦时代不同的是,在基督教获得合法地位和成为国教的同时,其原有的组织系统也保留了下来,获得了合法地位,并得到了进一步的发展。结果,它形成了与国家的世俗权力机构并列和平行的精神权力体系。[1]

从这时起直到宗教改革时止的一千多年时间里,西方的教会与国家的关系是一个共同体内两种权力体系即世俗权力和精神权力的关系。在罗马帝国后期,是一个教会与一个帝国的重合。在中世纪西欧,虽然在一个统一的大公教会或基督教共同体内并存着多个政治实体,但是,在人们的观念中,神圣罗马帝国代表着这个基督教共同体在政治上的统一。教会与帝国是一枚钱币的两面,两者统一于一个共同体内,但它的宗教权力体系及其职能与世俗权力体系及其职能却是相互独立的。也就是说,在一个共同体内形成两个等级(属灵与属世等级)的关系;一个教会内两个职能部门的关系;一个国家内两套权力体系的关系。教会就是帝国,两者外延上重合,但内部分化出两个相对独立的权力体系。我们将这种情况称为教会与国家的"分化"而不是完全的"分离",它是同一政治体两种功能的分化而不是从中分离出两个政治实体。[2]

就是说,这时期的政教关系并非两个社会共同体的关系,而是同一共同体内两种权力体系的关系,即在教士与俗人、属灵等级与属世等级、圣职与俗职、主教(教皇)与国王(皇帝)、精神权力与世俗权力、教权与王权分化的基础上形成的二元

---

[1] 菲特烈·华特金斯说:"迫害失败,罗马帝国不得不承认基督教为官方宗教,古代政治之破产终于昭然于世。"(菲特烈·华特金斯:《西方政治传统——近代自由主义之发展》,第21页。)

[2] 当代社会学家T.帕森斯对"分化"和"分离"作出了区分。(参见T.帕森斯:《现代社会的结构与过程》,梁向阳译,光明日报出版社,1988年,第249页。)

关系。教权与王权是连体的双头鹰，因为其二元分化，产生相互的竞争、摩擦和厮杀；由于其共生于同一共同体，所以便相互依存，相互纠结，相互渗透，难解难分。

中世纪的神学家们也是这样理解政教关系的。如829年主教们在引用格拉修斯一世时加上前言指出："上帝的教会的神圣躯体首先在两个高贵的人之间分开：即主教和皇帝。"奥林斯的乔那斯(Jonas of Orleans)把这个思想表达得更清楚。他指出，普世教会是基督的躯体，基督是这个躯体的头。在这个躯体中，有两个首要的掌权者，即教士和国王。[1]格拉修斯认为这两个权威并存在于世上，而9世纪的主教们和乔那斯将其理解为并存于教会内。如J.莫罗指出的，政教之争的所有各方都感觉到，"这是关于统一的基督教社会的政府之争"。[2]这个认识对于理解那个时代的政教关系及其理论是至关重要的。

研究中世纪政治思想史的先驱O.吉尔克将教会与国家解释为并存于一个共同体内的两种组织秩序。他指出，在中世纪，教会和国家是统一的。上帝作为绝对的一，先于和高于所有的世界的多元性，是每一存在的惟一源泉和目的。多(manyness)统一于一(oneness)。人类是一个整体，由上帝主宰；大公教会是一个整体，其领袖是基督。共同体需要一套法律，一个政府。但在人类共同体内，生活的两种组织秩序——世俗的和精神的——作为上帝的教导被中世纪所接受。这两个组织秩序的每一个都有自己的在外在方面分立的王国，自己独特的法律，并由自己独立的政府来管理。[3]

[1] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. I, p.255.

[2] John B. Morrall, *Political Thought in Medieval Times*, New York: Harper & Brothers, 1958, p.29.

[3] Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, pp.9—11.

卡莱尔沿用中世纪教会法学家的说法，将问题阐述得更为明确。他认为，在中世纪，存在着一个共同体，两部分人民，两种生活样式，两个权威，两套司法。共同体（commonwealth）即教会；两部分人民是教会内两个等级，即教士和俗人；两种生活样式是精神的和肉体的；两种权威是教权和王权；两套司法是神法和人法。给每一方应得的，事情就会达成和谐。[1]

如果说吉尔克和卡莱尔强调了基督教共同体内的二元分化，那么晚近的学者 W. 乌尔曼则进一步明确指出，所谓教会与国家的冲突在中世纪并不存在，它只有教权与王权的冲突。他说："在罗马帝国末期和中世纪早期，关键的社会区分是教会成员分为教士和平信徒两个等级。如果认为教会仅指教士是非常错误的，因为它包括两者。二者的关系是中世纪实质性问题。教士与平信徒的关系最终归结为主教与国王的关系，其焦点是教权（priesthood）与王权（kingship）的关系。"[2]根据这个认识，乌尔曼认为，人们老生常谈的中世纪教会与国家间的冲突是没有历史感的观点。那里发生的"只是教权与王权的冲突，这个冲突发生在一个共同体内，在一个和同一个基督教社会内，而非两个自主和独立的共同体之间，即教会与国家之间。"[3]

J. 莫罗（J.B.Morroll）的认识与乌尔曼接近。他在谈到叙任权之争时指出："一般所说的教会与国家的冲突是一个误区。现代意义上的教会与国家的关系，即在两个相互分离目标有别的团体间的紧张关系，在 11 世纪还不存在。冲突毋宁说是在同一个社会中两个部门（branch）间的冲突。"[4]E. 沃格

[1] Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅳ, p.395.

[2] W.Ullmann, *Medieval Political Thought*, p.17.

[3] ibid., p.18.

[4] John B.Morroll, *Political Thought in Medieval Times*, p.28.

林(Eric Voeglin)也认为,将基督教罗马时代和神圣罗马帝国时代的世俗权力理解为现代意义上的政治权力是错误的。那时的世俗权力是指皇帝的权力,而皇帝权力是具有查理斯玛性质的权力,并非纯粹的政治权力。[1]

上述几位学者的共同一点是确认,在罗马帝国后期和中世纪西欧,基督教共同体与世俗政治共同体是同一的,所谓政教间的分化和冲突都发生在这个共同体的内部。

的确,这个时代被基督教学者称为"神圣时代",罗马帝国和中世纪的日耳曼国家都因为接纳了基督教从而使自己神圣化了。对罗马人来说,帝国就是教会。对中世纪西欧人来说,虽然世俗国家是分裂的,但教会代表着西欧社会的统一,他们称之为"基督教王国"(Christian Commonwealth)。无论在哪里,信徒们崇拜同一上帝,信奉同一部圣典,服从以罗马教皇为首脑的教会权力,遵守同一套教会法,参加相同的弥撒,举行相同的仪式,怀着共同的得救信仰和希望。普世主义是基督教信仰的一部分,它带来一个无所不包、无远弗届的普世大公教会的概念。

生活在13世纪末14世纪初的罗马的吉尔斯(Giles of Rome)属于极端教权派。他在论述教权高于俗权时,其提出的主要理由之一,是教权比俗权更具普遍性。因为教会称为"catholic",即普遍的。他阐述说,"catholic"在希腊文中意为"普世的","我们必须信仰神圣大公教会,如果不信仰教会是普世的和神圣的,就不是真正的信徒"。但"如果这一权力不是无一例外地高于所有的人,它就不是普世的"。另一方面,国家却不具有普世性。由于教士并不受世俗权力管辖,所以"世俗

[1] Eric Voeglin, *History of Political Ideas*, Vol. Ⅱ, *The Later Middle Ages*, Colummbia and London: University of Missouri Press, 1998, pp. 40—41.

权力是特殊的,不具有高于所有人的权力"。[1]吉尔斯的目的是为教权至上提供根据,但他却清楚地表达了普世主义的信仰。根据这种信仰,基督教是不能接受作为独立社会实体的教会与国家之间的二元分离的。[2]

所以,当人们论及在君士坦丁到宗教改革期间教会与国家的关系时,必须记住,那只是一个共同体内的两个方面、两种性质或两种职能的关系,是这个共同体作为政治共同体(国家)的一面与作为宗教共同体的一面(教会)之间的关系。萨拜因在谈到中世纪宗教权力与世俗权力关系思想时指出,在这些思想里,"既无现代意义上的教会,也无现代意义上的国家。不存在由一批人组成的国家和由另一批人组成的教会,因为所有的人都包括在二者之中"。[3]

在这期间,人们看到的冲突主要发生在教皇与皇帝、主教与国王之间。在人们的观念中,很自然地认为教皇(或主教)代表教会,皇帝(或国王)代表国家,但这样的理解会使人误入歧途。

首先,教皇或主教们在纯粹宗教事务中,无疑代表教会,这也是他们的自我主张。但是当他们与皇帝或国王发生冲突时,他们除了代表社会共同体的宗教职能外,主要代表着按教阶制组织起来的教士团体以及由它掌握的教权。我们将包括所有信徒的作为宗教共同体的教会称为广义的教会,而与之相对的按教阶制组织起来的教士团体则是狭义的教会。广义的教会与国家是重合的,狭义的教会则是在国家或教会内分

[1] Giles of Rome, *On Ecclesiastical Power*, in Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, ed. *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, pp. 396—397.

[2] 这种分离在宗教改革后出现,并非出于基督教信仰,而是在特定的政治和宗教形势下所作出的不得已的选择。

[3] 乔治·萨拜因:《政治学说史》(上),第271页。

化出来的相对独立的权力体系。[1] 当我们将教会与国家相对待时，指的是狭义上的教会。

在我们看到的材料中，当代学者J. 坎宁明确地区分了两种教会概念。他阐述说：实际存在着两种意义的教会："基督教帝国本身在基督徒共同体的意义上被理解为教会(church)。在这个共同体里，皇帝作为上帝的代理人，是地上的领袖。……可在狭义上，教会被理解为按教阶制组织起来的教士团体(ecclesiastical body)。"他认为，所谓政教关系主要是皇帝与这个狭义的教会的关系。[2] "由于教士与平信徒间的区分，世俗统治者与作为纯粹教士团体的教会间的关系在西方中世纪政治思想中占有中心位置。"[3]

其次，在罗马帝国时期，皇帝无疑代表着国家，但是在中世纪大部分时间里，现代意义上的国家还没有形成，国家概念也不存在于政治哲学中。

对于这一点，学者们的认识是非常一致的。

W. 乌尔曼指出，作为独立的、自足的、自主的公民团体，有自己的实体和法律基础的国家概念，是13世纪作为亚里士多德的影响的结果才出现的。此前，王国和帝国都作为更大单位的一部分，即整个基督教共同体的一部分，而非个体的、自足的、自主的、具有最高主权的政治实体。在13世纪以前，"政治的"概念也没进入政府和作家的词汇表，他们使用"政府"而非"国家"和"政治的"概念。[4]

B. 特尔纳（Brian Tierney）认为，11世纪的叙任权冲突

---

[1] 王权派学者中，有的人（如马西略）认为教会并不是由任何特别意义上的牧师构成，而是由全体基督徒构成。其目的是否认狭义的教会的独立性和与王权分庭抗礼的权力。

[2] J. Canning, *A History of Medieval Political Thought*, 300—1450, p. 12.

[3] ibid., pp. 25—26.

[4] Walter Ullmann, *Medieval Political Thought*, p. 17.

“很难说是教会与国家间的冲突。因为，那时还不存在真正的国家观念，即作为行使最高立法权、收税权以及执行根据理性的法学体系制定的统一法律的公共权威的观念。”直到1300年，情况才发生根本的改变。受12世纪罗马法复兴以及13世纪亚里士多德的再发现的影响，国家概念才重新出现在西方思想界。[1]布赖斯也认为，“与以前和以后的时期相比，中世纪实质上不是政治的。……封建主义……是一个社会的和法律的体系，只是间接地而且通过后果才成为政治的制度。”[2]

国家观念的出现，构成人们认识政教关系的新的基点。这一点我们可以马西略为例。在马西略那里，国家本身即是目的，它有自己的价值，不能因承担神命而有所提高。这样一来，他就形成了一个新的观念："公民的集合"被假定为具有充分的自主性。以往信徒的集合让位给世俗的、地上的公民团体，即国家，作为基于自己的法律和自己内在本质的惟一的公共组织，它是自给自足的和完美的。国家只是由公民构成，与其是否基督徒无关。国家的构成要素是单纯而简单的公民。以前，基督徒的概念包括俗人和教士，他们的结合组成了教会，但是教士凭他们特殊的品质决定了它的性质。现在公民概念也包括教士和俗人，但是作为公民，他们在职责上没有区别，各自都有同样的地位，每个公民都有同样的价值，在品质上没有区别。[3]这种关于国家自主性和构成的单一性、世俗性的认识，意味着国家观念开始形成，

---

[1] Brian Tierney, ed., *The Crisis of Church & State, 1050—1300, with Selected Documents*, p.2.

[2] 詹姆斯·布赖斯:《神圣罗马帝国》,第80—81页。但布赖斯关于中世纪是"非政治的"说法在当代学者中已不再有市场。(See E. Voegelin, *History of Political Ideas*, Ⅱ. *The Middle Ages to Aquinas*, p.36.)

[3] See Walter Ullmann, *Medieval Political Thought*, pp.206—207.

也打开了通向近代国家与教会分离的道路。不过,这已经是中世纪晚期的事了。

所以,在我们所论述的政教关系的这个历史时期,即从君士坦丁到宗教改革前这段时间,争论和斗争的双方都没有现代的国家与教会关系的观念。[1] 这个历史时期的人谈论的不是教会与国家关系,而是精神权力(spiritual power)与世俗权力(temporal power)的关系,教权(ecclesiastical power)与皇(王)权(imperial power)的关系。由于两种权力的代表是教皇(或主教)与皇帝(或国王),所以其直接表现就是教皇(或主教)与皇帝(国王)的关系。当然,王权并非纯粹的世俗权力,而教权也并非纯粹的精神权力。教权有很大的世俗权力,王权具有神圣性并且也有干预和影响精神事务的权力。它们只是分别以这两种权力为特征,并分别代表这两种权力。政教冲突发生在负责宗教事务的统治者与负责世俗事务的统治者之间,也就是在狭义的教会与世俗政府之间。[2]

11—13世纪的"教皇革命"撕开了教会与国家的连体,从而打开了使教会成为教会、国家成为国家的大门。哈罗德·J.伯尔曼指出:"教皇革命"造成了"教会政治体与世俗政权的急剧截然分离","使一个独立的、自主的教会国家和一个独立的、自主的教会法体系首次形成。与此同

---

[1] 19世纪学者贡斯当曾说:"宗教和国家是两个截然不同、毫不相干的事物,把它们融为一体只能使两者都失去自然属性。"(贡斯当:《古代人的自由与现代人的自由》,第198页。)他表达的只是近代观念,而在古代和中世纪的大部分时间里,宗教与国家就是融为一体的。

[2] 哈罗德·J.伯尔曼指出:在教皇革命前,人们不是从地域性质而是从功能性质上理解君王的政治体,也就是说,"考察君王的权力和职责,依照的是一个领主与他的封臣、一个主子与他的仆人或一个教士与他管辖的教徒的关系……而不考虑其政治体作为附属于一定的地域、一定的国家的人们的共同体的特性"。(哈罗德·J.伯尔曼:《法律与革命》,第340—341页。)

时，它也使各种不具有教会职能的政治实体和各种非教会的法律秩序首次形成。”“只有在教皇革命把西方区分为教会政治体和世俗政治体之后，西方的思想家们才有可能把世俗共同体想像为一种实体。”[1] 在以叙任权为中心的政教冲突中，教权派竭力祛除世俗权威的神圣性和精神性，剔除其宗教职能，他们将非教会的政治实体称为“现世的”(时间上有限的)或“世俗的”(尘世的)。而王权派也削去了教会的部分世俗性职能，使其成为纯宗教性组织。当然，这还不是近代意义上的教会与国家分离，[2]因为这时还不存在真正意义上的世俗国家，并且，教权与王权在很大程度上仍然是交叉的。[3] 作为教皇革命影响的后果之一，14世纪始，世俗的主权国家兴起，与教权较量的不再限于世俗王权(政府)，而是民族国家本身。[4]到16世纪宗教改革后，统一的大公教会解体，这时才有了现代意义的教会与国家间的关系。

---

[1] 哈罗德·J. 伯尔曼:《法律与革命》，第642、331、350页。

[2] 中世纪的精神权力与世俗权力的分离（“Separation of Spiritual and Temporal Powers”）即格拉修斯原则与近代的政教分离是不同的：(1)前者仍承认世俗权力的神圣性，后者否认国家的神圣性；(2)前者仍要求两种权力合作，相互支持，承认两者相互渗透和交叉的合法性，后者排除国家对宗教事务的干预，要求政府对各种宗教保持中立，也排除教会对政治事务的强制性干预；(3)前者使教会享有高于世俗权力的精神权威和道德权威，依教会法裁判政府和统治者的行为，后者要求教会仅作为公民社会的一部分、一个普通的社团组织，在国家法律的框架内表达自己的利益和监督政府；(4)前者使教会垄断精神权力和宗教事务，后者将宗教信仰视为公民的个人权利和自由，宗教完全是私人事务，政府无权干预。

[3] 有关这个时期政教关系与近代政教分离之间的区别，参见哈罗德·J. 伯尔曼:《法律与革命》，第137—138页。

[4] 13世纪末14世纪初发生在教皇卜尼法斯八世与法王菲利浦之间的冲突，是中世纪第一次可以称得上是教会与国家间在民族（国家）主权问题上的冲突。这时，民族国家的意识已经出现并成为王权所倚重的力量，而教皇攫取普世最高权力地位的要求也达到顶点。

## 2 二元化权力体系的形成

基督教会的内部结构及其与国家的关系是独特的。教会具有系统严密的组织形式和权力体系。在罗马帝国时代，它摹仿帝国的集权式的行政体系，建立起自己完整的与世俗国家权力体系平行和并列的权力结构，发展成为与世俗帝国相依相傍的另一个宗教帝国。在西罗马帝国覆灭后，教会体系完整地保存下来，并在西欧多元国家的格局下，形成国中之国、国外之国、国上之国。基督教会自形成之日起，不论处于何种条件下，它始终不渝的目标，是争取和扩大它的自由（即独立），尽管教会对自由的涵义在不同时代作出不同的诠释。一代代教会领袖和信徒为维护和扩张教会的权力与世俗统治者进行了不屈不挠的争夺，使它从人类的社会生活中攫取了一块相对独立的领地（上帝的物），不许世俗权力染指。同时，只要有可能，它便力图对世俗统治者行使精神监督权和宗教管辖权。没有教会独特的权力结构、强烈的独立要求及其获得的成功，就不会有赋予西方政治文化以个性特征的政教二元化权力体系。

教会权力的增长以及政教二元化权力体系的形成，经过了几个关键的步骤：

(1)早期基督教形成了独立于国家的教会组织、它所处的非法地位和受迫害的经历反弹出强烈的精神生活独立的要求。

基督教会起初仅仅是一些信仰耶稣为弥赛亚的人的自由聚会，教徒们以信仰为纽带结成的社团仿佛是散布于异教罗马帝国的海洋中的封闭的岛屿。教会组织比较松散，但它全面负责信徒的宗教生活。关于彼岸世界的信念以及区分恺撒之物与上帝之物的教义，在基督教信仰体系中植下

了造成后世二元化权力体系的思想胚种，拒绝崇拜罗马国家的神祇和祭拜皇帝的宗教态度和行为，使它在组织上与罗马国家处于对立和分离状态。罗马国家要从外面摧毁它，但并不想通过内部干预改造它。面对罗马国家的迫害，教会的最高愿望是得到宽容，坚持信徒的内在信仰不能屈从于国家的外在权威。政府的迫害反弹出基督徒更强烈的精神独立的要求，从这时起，宗教事务不受国家干预的信仰就深植于基督教传统中。受迫害的经历也增强了教会的内聚力，教会虽然是自发的和自由的，却在内部形成了较强的组织和纪律。著名史学家爱德华·吉本将"基督教世界的内部团结和纪律——它在罗马帝国的中心逐渐形成一个独立的日益壮大的国家"，视为早期基督教得到发展的五大原因之一。[1]可以说，早期教会已经为后来它获得与国家抗衡的独立地位打下了基础。

(2)"米兰敕令"使基督教获得合法地位，随着罗马帝国的基督教化，它又成为帝国的国教。这使教会一方面能够掌握或利用官方的强制性权力，另一方面摹仿罗马国家，建立起集权式的教会组织。

随着基督教取得合法地位甚至国教的地位，教会开始与世俗政府合流。帝国变为基督教的，而基督教也变成皇帝的。教会以其精神权力支持政府，政府则以物质权力支持教会。从这时起，教会由民间组织变为官方组织，它不再是纯粹的宗教组织，它还掌握了附加的权力和法律的手段，能够像政府组织般地进行活动。

教会与国家关系的这种状态可以向两个方向发展：一是实现教会对国家的绝对控制，建立一个完全的神权国家，由教

[1] 爱德华·吉本：《罗马帝国衰亡史》(上)，第235页。

权吞没王权；二是由王权（皇权）同时控制宗教事务和臣民的精神生活，建立世俗的极权国家，由王权统治教权。罗马帝国踏上了第二条道路。教会事实上成为帝国负责宗教事务的一个部门，皇帝对教会事务享有最高权威。不过，皇帝对教会的权力不是无限的，教会方面也在极力维护其独立并力图扩充其权力。早期教会关于宗教事务独立的思想被教会的领袖们顽强地坚持下来，他们要求教会对所有信徒（包括皇帝）在宗教方面的管辖权，排斥世俗政权的干预，这使罗马帝国在第二条道路上走不了多远，没能建立起世俗的极权统治。

在罗马帝国后期，教会虽然从总体上从属于皇权，但也并不是由皇帝任意摆布的驯服工具。早期教会领袖和神学家们曾不屈不挠地努力，争取教会在宗教事务方面的独立和自治。在这方面最著名的是米兰主教和教父安布洛斯。他明确地宣布，教会首领对所有的基督徒都有管辖权，皇帝作为一个基督徒，也和其他基督徒一样，是教会的儿子，需服从教会的法规。他"在教会之中，而不是在教会之上"。在给皇帝的信中，他大胆申言：在信仰问题上，"主教通常是信奉基督教的皇帝的法官，皇帝却不是主教的法官"。他不仅在理论上把宗教事务和信仰问题划归主教权力范围，而且在实践中坚持履行这一原则，抵制皇权的侵犯。一次，他拒绝皇帝的命令交出一所教堂。他声称，如果皇帝要我个人的财产和生命，我将任由处置，然而凡属于上帝的却不属于皇帝，"宫殿属于皇帝，教堂属于主教"。最终迫使皇帝做出了让步。另一次，由于皇帝对民众的一次残酷屠杀行为，安布洛斯表示拒绝为其举行圣餐礼，从而迫使皇帝在他面前脱下紫袍当众忏悔并承受8个月的苦行惩罚。[1]这不是孤立事件。在给他妹妹的信中我们看到，为

[1] See Brian Tierney, *The Crisis of Church & State, 1050—1300, with Selected Documents*, p. 9.

一件更小的事，安布洛斯也曾准备采用同样手段。还有一次，他拒绝帝国法庭的传唤，树立了神职人员免于世俗司法权审判的先例。[1]安布洛斯抵制世俗权力维护教会独立的行为及其获得的胜利在教会与国家的关系上开创了具有深远影响的先例，也建立了一种新的原则，为中世纪的教皇和主教们所遵循。

在罗马帝国时代，基督教会仿照帝国的集权体制已经形成了系统的组织和教阶制度，罗马教会和罗马大主教在教阶体系上已经取得了优于东方其他大主教区和大主教的地位，这种优越地位尤其赢得了西方教会的敬重。西方教会只有一位大主教，这使罗马主教成为西方教会当然的领袖，而历任罗马大主教都坚持不懈地提出教会独立和教权至上的要求。不过，这种要求在当时还不可能成为现实。随着西罗马帝国的覆灭，事情才有了新的转机。

(3)西方教会脱离东罗马帝国的控制并与东方教会决裂，使其获得相对独立的地位。

基督教成为国教后，就成为罗马帝国的一个部门或机构，受皇帝的管辖。罗马教会要获得独立，必须在政治上脱离罗马帝国的控制。西罗马帝国灭亡后，西方教会处于"皮之不存，毛将焉附"的地位。虽然在理论上，罗马教会仍臣服于远在君士坦丁堡的东罗马帝国皇帝，但是，由于罗马处于日耳曼蛮族的政治军事影响之下，加之距离遥远，使君士坦丁堡要实现对罗马教皇的有效控制事实上是不可能的。罗马大主教与皇帝在教义问题上的冲突，也拉开了两者的距离。这些因素使罗马教会和教皇在一段时期内基本上是独立自治的。摆脱

[1] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅰ, pp. 180—184. 上述有关事件的具体情节参见王晓朝主编：《信仰与理性——古代基督教教父思想家评传》，东方出版社，2001年，第231—240页。

皇帝的控制,使西部教会迈出了走向独立的关键一步。

在日耳曼人入侵期间,或在罗马行政机构撤退或失控的地区,教会代表着罗马和基督教的古老传统,屹立于日耳曼人入侵造成的废墟上,似乎是蛮族无法摧毁的永恒之城,将罗马遗民聚集在自己周围。这又大大提高了它的威信。536年,查士丁尼重新攻占意大利并取得对罗马教会的控制权,但这只维持了不长的时间。不久,东罗马就永久地失去了对意大利的控制,罗马教会也就在事实上永远摆脱了它合法的政治统治者。至800年,教皇利奥三世(Leo Ⅲ)在圣彼得教堂为查理曼加冕,查理曼被尊称为"奥古斯都"和"罗马人皇帝"。这个行为被视为西罗马帝国的复活。教皇则把东方皇帝贬低为"希腊人的皇帝或王",试图在理论上和法律上脱离东方帝国。这个行为使罗马教会在政治上从东罗马帝国的体系中解放了出来,并与西方君主结成了同盟。962年,由教皇精心导演的奥托加冕仪式也被解释为罗马帝国的复活。从此,西方日耳曼人帝国的诞生,使罗马教会从形式上也摆脱了东方帝国。

东西方教会的分歧由来已久,裂痕不断扩大,发展到9世纪,竟至互相开除教籍。虽然形式上东西教会至11世纪(1054年)才彻底分裂,但是实际上,自5世纪西罗马帝国灭亡和日耳曼国家纷纷建立,西方教会在政治上不再受东罗马帝国皇帝控制之后,西方教会就已经是一个独立的教会了。而西方只有一个高级主教,即罗马主教(教皇),这也有助于它形成以教皇为中心的统一。[1]

(4)西方"拉丁—日耳曼"系基督教形成,教皇在西方确立起最高权威地位。

[1] 霍布斯曾恨恨地说:"教皇之位不过是已死亡的罗马帝国的鬼魂戴着皇冠坐在帝国的坟墓上。"(霍布斯:《利维坦》,第565页。)

罗马教皇的权力要求在东方遇到无法逾越的障碍。在那里，帝国仍然是统一而强有力的，皇帝对教会行使着无可争议的管辖权。特别是查士丁尼主持编纂颁布的罗马法，以法律形式确认了皇帝的最高权威，赋予皇帝以上帝在人间全权代理人的地位和统辖政治与宗教事务的全权。教皇既然以圣彼得继承人自居，就要坚持履行其最高宗教权威的职责，但作为罗马人和罗马主教，他们又是皇帝的臣民，无权对抗皇帝政教合一的君权。在这种二难窘境之中，他们表面上臣服东方皇帝，但把主要注意力转向皇帝权力范围之外的西方，企图在这里实现其独立的计划。

自日耳曼人进入西罗马帝国之后，罗马教会就开始积极向日耳曼人渗透。但在5世纪末以前，进入罗马帝国的日耳曼各部落一般都皈依了后来被判为异端的阿里乌斯派的基督教。496年，法兰克人在日耳曼民族中最早接受了罗马公教。法兰克人是日耳曼民族中最有力量的一支，他们通过武力扩张兼并，到6世纪中叶，使高卢全境名义上都皈依了罗马公教。后来查理大帝又于772至803年发动一系列战争，迫使萨克森人加入公教会，从而把基督教扩展到了易北河。

在查理武力传教的同时，教皇也积极游说传教。西方扩张教皇权力最有力的人物是教皇大格里高利。这位教皇极有才干。由于他领导了抗击伦巴底人入侵和保卫罗马的斗争，使他成为意大利当时最有权势的人物。他把主教团派到高卢和英格兰，与法兰克宫廷建立了友好关系，使英格兰皈依了罗马教会。他还使西班牙和伦巴底放弃了阿里乌斯主义而改奉罗马公教。在他之前，教皇的地位虽然受到尊重，但在其主管区之外，并没有实际的管辖权。他使西方各日耳曼王国归顺公教会的同时，也把教皇的权力扩张到西欧大部分地区。他的权威得到了西方全体教士的公认，从而西方教会在教皇的旗帜下实现了统一。

在西方，教皇面对着与东方完全不同的形势。东方帝国比教会古老，它是教会的保护者和天然主宰；而西方各国是新兴的，罗马教会是它们精神上的导师。东方帝国有着高度发展的文明，而西方各国则是不开化半野蛮的，代表着古老文明传统的教会和教士在各蛮族国家面前，有着一种智识上文化上的优势。东方帝国是统一和高度集权的，而教会却是软弱而分散的，依附于帝国的世俗皇权；西方各国是分裂的，其内部组织原始、粗糙，分散而脆弱，但罗马教会则团结在罗马大主教周围，形成较为统一的组织体系，它超越各国的界限，在各国之外、之上，只有它才代表着西方的统一。历史发展表明，当西方产生强有力的统一帝国的时候，如查理曼帝国和奥托帝国，必然要对罗马教会实行政治控制。然而，中世纪西欧大部分时间里，政治多元化，君权衰微，这是教会实现独立要求的难得的机缘。

这种不同在教皇大格里高利的态度上也能反映出来。他称西方各国国王为"最亲爱的儿子"，而称东方皇帝为"皇帝陛下"。[1]对西方各国王公，他以罗马统治者的教导、训诫的口吻讲话，俨然是他们的精神导师，毫不犹豫地行使着权力，但对东方皇帝，他则表现出审慎的谦卑和顺从，在正式场合，仍以皇帝臣民的身份出现，从未称其为"儿子"，也从未向其发号施令。[2]格里高利这种两面性态度，反映出教会在西方地位高于东方，从中也可看出西方特殊形势对加强教皇权力的作用。

罗马教会还趁混乱与政权更迭之机，以它统一的组织、威信、政治经验、行政能力和智力优势为后盾，填补了西罗

[1] Walter Ullmann, *Medieval Political Thought*, p. 51.

[2] Walter Ullmann, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, London: Methuen & Co Ltd., 1972, p. 57.

马政权撤退和最终覆亡而造成的权力真空。[1]随着基督教渗入西欧各个角落，一个以罗马教皇为首的超国家的基督教王国建立了起来。

这样，西方教会便极大地扩张了它的权力范围，在西方社会稳固地建立了其权力基础。尤其是它开始获得许多世俗权力，控制信徒社会生活的权力。这是它在罗马帝国内无法得到的。

(5)教皇国建立，使教权获得了一个稳定的政治中心和根据地。

8世纪中叶，法兰克执掌实权的“宫相”丕平欲废黜墨洛温朝国王而自立为王，为此他需要教皇在道义上的支持，而罗马正受到伦巴底人侵犯的威胁，教皇已经不能指望东罗马帝国皇帝会提供保护，于是他便吁请法兰克人的援救。这样，双方便因互相需要而走到了一起。教皇承认了丕平对王位的要求，并由教会人士为他举行了敷圣油礼(751年)。接着，教皇斯蒂芬二世（Stephen Ⅱ）又亲自前往会见丕平，并于754年为丕平举行了加冕涂油仪式。丕平则出兵意大利，打败伦巴底人，并将夺得的拉文纳等一块土地赠送给教皇（756年）。教皇国由此形成。

教皇国的建立具有多重意义。它奠定了教廷世俗权力的基础。教皇国是政教合一的体制，教皇在这里兼有宗教与

---

[1] 法国19世纪史学家基佐谈到中世纪初期教会情况时指出：“主教们是城镇里的天然首脑；他们管理每个城市里的人民，他们在蛮族面前代表人民，在城里是人民的行政长官，在外面又是人民的保护人。因此，教士都是深深地扎根于地方自治制度，就是说扎根于罗马社会的一切残余物中的。但不久，他们又把根伸展到其他方面；主教们都变成了蛮族君主的顾问。……他们远比刚从日耳曼来的蛮族经验丰富，政治上也远为聪明。”（基佐：《法国文明史——自罗马帝国败落起》（第1卷），沅芷、伊信译，商务印书馆，1993年，第214—215页。）

世俗的最高权力。它显然对教皇后来攫取西欧各国世俗权力的欲望是一种刺激力量。对于西方历史发展更为重要的是，天主教会有了一个独立的政治实体，西方基督教世界有了一个稳定的根据地和权力中心。事实证明，教皇权力基地在空间上与各国政府的距离对维护其独立性是非常必要的，在11世纪叙任权之争前，各国教会都受本国王公的控制，被纳入封建主义的网络之中，但教皇却在空间上独立于各国之外，使这个无形的精神王国有了一个有形的较为独立的政治中心。[1]

(6) 通过"教皇革命"，政教二元化权力体系正式形成，教会与世俗国家各自形成独立的权力实体，划分出大体相互分离的管辖范围。

西罗马帝国的解体和日耳曼国家的建立，为西方教会即天主教提供了一个难得的契机，使其获得相对独立的地位。天主教会在政治上和组织上脱离东方帝国，形成独立的权力中心，使西方各国"基督教化"并建立起统一的超国家或跨国家的教会组织，对宗教事务和信徒精神生活享有相对独立的管辖权，这一切都标志着西欧社会实现了国家与（狭义的）教会在组织上的分化和政教二元化权力体系的初步形成。这是中世纪西欧最引人注目的特征之一。正如当代著名社会学家帕森斯指出的："原始社会和西方之外的其他许多文明社会在社会组织的宗教方面和世俗方面是没有显著差别的；在那些社会里，没有'教会'这种分化的组织实体。根据这种观点，教会与国家的分化（与分离有别）基本上是从西方基督教开始。"[2]

当代美国著名法学家哈罗德·J. 伯尔曼认为，1075—1122

[1] 在教皇迁往法国南部附近的阿维农期间（1309—1377年），教皇便受制于法王，被称为"（教皇的）巴比伦之囚"时期。

[2] T. 帕森斯：《现代社会的结构与过程》，第249页。

年发生的“教皇革命”是政教二元化权力体系正式形成的标志。只是从这时起，教会与世俗国家各自形成独立的权力实体，划分出大体相互分离的管辖范围。正是通过这场革命，使教皇能够控制教会，使教会获得所谓“自由”，即在教皇之下不受世俗权力的支配。伯尔曼指出，在这场以授职权之争表现出来的教皇革命中，教会方面的口号是“教会自由”，即“使僧侣摆脱皇室、王室和封建的统治，并使他们统一在教皇的权威下”。[1]教会关于教皇的新概念“接近于要求创造国家的新概念”，事实上，这场革命也使教会形成为第一个近代国家。此前各地教会、主教受世俗的帝王、领主的管辖，这时起，教皇对各国教会的最高管辖权得以确立，西方基督教世界的教士们拱卫在教皇周围。与此同时，教皇革命在西方世界产生了一种新的王权观念。国王不再是教会的最高首脑了，最高政治权威的宗教职能和宗教特性被剔除，神圣王权的时代逐渐结束，在称作“属灵”的事物方面，教皇是最高权威。人们第一次感受到皇帝和国王是“世俗”的统治者，他们的主要任务首先是维持各王国的内部安宁即制止暴力行为，其次是主持正义即在政治经济领域里进行管理。而且即使在这些事物上，教会也起到一种重要作用。至此，世俗领域与神圣领域的区分才明晰化。[2]

伯尔曼的直接目的，是阐述现代西方法律起源于教皇革命时代，他关于教皇革命对政权与教权的分化和二元化权力体系形成的作用的论述十分有说服力，但他过分地强调了教皇革命给西方社会政教关系造成的断裂，即他所称“革命”性的影响。从西方政治文化传统的长过程来考察，尤其在将西方与其他文化相比较时，我认为，政教二元化权力体系在中世

[1] 参见哈罗德·J. 伯尔曼：《法律与革命——西方法律传统的形成》，第 124 页。
[2] 参见哈罗德·J. 伯尔曼：《法律与革命——西方法律传统的形成》，第 489 页。

纪初即已初步形成，到教皇革命之后得以完全实现。教皇革命不过是西方社会由来已久的政教二元化权力体系发展过程的顶点。至于作为一种政治思想和价值观念的二元主义在基督教会里则有着更为悠久的历史传统。



当然，在任何时代，西方的政教二元化权力体系都不是定型的体制，更不是僵死不变的，而是在左右倾斜中实现的，在动态中发展的。早期教会虽然产生了独立的要求，但那时它处于非法地位，生存本身即受威胁，遑论向国家要求独立。教会成为国教后，它得到了安全，并借助于国家权力扩张了自己的势力，但在强大的皇权面前，它却面临失去独立性的危险。以安布洛斯为代表的教会领袖的行为抵制了皇权的扩张，为教会保留了一定限度的自由。随着西罗马帝国解体，西方教会时来运转，在日耳曼蛮族国家面前，教会的地位大大提高，其权力也得到很大扩张。可接踵而至的封建化浪潮使教会面临被世俗秩序吸收之虞。这时，是教会内部独立精神的复兴，导致一场声势浩大的教皇革命，使教会挣脱了世俗关系的羁绊。但教皇革命的威势产生一种惯性，推动着教会趋向于僧侣政治。平衡再一次被打破，教会努力建立的脆弱的二元化权力体系有可能被来自教会内部的冲动所毁掉。这时，历史再次出现新的转机，罗马法复兴、亚里士多德革命、城市的兴起，特别是民族国家的崛起，这一系列事件带来新的形势，使各种世俗力量聚集在王权周围，世俗权力迅速得到加强。王权摹仿教权的集权结构建立起集权国家，成为教权强有力的对手。终于，在中世纪末，钟摆又重新摆了过来。

这样，在教会与国家权力竞争的跷跷板上，弱势一方总能守住底线，并有机会转变为强势；强势一方也不至于将对方完

全压倒，并有可能转变为弱势。两者在相互消长中达到一种不稳定的动态平衡。

## 3 天堂的司钥者：教会

据《圣经》所载，耶稣对他的门徒彼得说："我要把我的教会建造在这磐石上，……我要把天国的钥匙给你。凡你在地上所捆绑的，在天上也要捆绑；凡你在地上所要释放的，在天上也要释放。"[1]耶稣的这段话后来成为教会精神权力的基本依据，在信徒的心理上，它就是教会权力的"磐石"。此外，耶稣还三次吩咐彼得说："你牧养我的羊"，[2]也被解释为授予教会对信徒的牧养权。在宗教改革之前，教会和教皇在理论上和事实上都掌握着天堂的"司钥权"，[3]现世的牧养权。信徒们将其视为得救的"挪亚方舟"，与上帝沟通的桥梁，也是天国在人间的办事处。人们相信，它能够发放进天国的通行证，也能签发下地狱的判决书。人的得救靠上帝的恩典，可上帝的恩典是经过教会颁发的。

这个被建立在"磐石"之上的教会的出现，改变了世俗国家的地位和命运。[4]从此，世俗国家对权力的垄断被打破，其职能被分割，其臣民的忠诚被分享。它有了一个强有力的竞

---

[1] 《圣经·马太福音》，第XVI章第18—19节。在另一处，耶稣又对众门徒说了同样的话。(《马太福音》，第XVIII章第18节)

[2] 《圣经·约翰福音》，第XXI章第15—17节。

[3] 宗教改革将教会代管(或僭取)的进天堂的钥匙交还给信徒自己。路德认为，进天国的"钥匙"掌握在每个信徒手中。

[4] 根据马克斯·韦伯的说法，并非所有宗教都形成了教会。"除了在充分意义上的基督教外，只有伊斯兰教和喇嘛教形式的佛教，产生了在这个意义上的'教会'。马赫迪教和犹太教以及在犹太教之前似乎还有晚期的埃及的僧侣统治在较狭义的意义上产生过'教会'。"(马克斯·韦伯：《经济与社会》(下卷)，林荣远译，商务印书馆，1998年，第508页。)韦伯关于教会的定义参见同页。

争者，这个竞争者将国家贬低为次要的地位，要求国家服从它的道德权威。从这个角度看，罗马帝国对基督教会迫害的结束标志着世俗国家不可挽回的失败，从此，世俗国家便失去了独步尘寰的地位，处于受教会监督和制约的境地。虽然教会的目标在罗马帝国时期并没有立刻实现，但整个事情的发展却最终趋向于这个目标。



教会的权力在历史上多有变化，理论上的权力与事实上的权力也不尽一致，我们这里将其简单地归纳为以下几种：

**(1)规定、解释和宣讲教义的权力**

教会作为宗教共同体，是建立在共同信仰的基础上的，连世俗国家也需要从宗教信仰中获得其合法性。在这个共同体和国家中，人们公认，上帝是一切事物的终极原因，也是人类社会的终极权威。神法高于人法，人间的社会政治制度、法律制度、政治行为等，都需与上帝的意志保持一致，得到宗教的认可或批准。违背上帝意志的法律是无效的。但上帝的意志是由教会来宣布的，《圣经》也是由教士们来宣讲和解释的。教会是上帝与信徒的中介，向信徒转达上帝的意旨，规范信徒的生活，这就使教士们握有纯精神性的和道德的权威，成为基督教共同体的立法者。在基督教社会，教会规定社会的终极目标，而世俗政府只是执行者和工具。由于那个时代人们对信仰的虔诚，这个无形的权威深深扎根于人们的心中，产生强有力的影响。布赖斯指出，“帝国与教廷都是以思想而非物质力量为基础的”。但教会在思想和信仰领域有着天然的优势，甚至帝国的权力基础也是教会赋予的。所以“贵族们甚至在他们抵抗宗教权力之时，他们也发抖”。[1]

[1] 詹姆斯·布赖斯：《神圣罗马帝国》，第363页。

教会被视为“基督的身体”,信徒们作为教会的一员,才能得到上帝的恩宠。对每一个教徒来说,教会是他们精神上的指导者,保证信徒信守正确的教义,净化灵魂,远离罪恶。教士被视为信徒精神上的父亲。信徒称其神父为“爸爸”,而神父称其信徒为“儿子”。“教皇”(Papa)一词原意即为父亲,他是全体基督徒(天主教)精神上的父亲。教士与信徒的关系还有另一个比喻,教士称为“牧者”,平信徒是受其牧养的“羊群”,耶稣将牧养权授予了教会。信徒们对教会在信仰和道德生活上的依赖是教会权力的真正基础。

**(2)主持信徒宗教生活的权力**

教会相当于上帝的天国在人间的“办事处”,主持信徒的各种圣事,这在教会法上称“圣职权”。在各种宗教生活、宗教礼仪和庆典中,在社区活动和交际活动中,教会处于中心的地位。

巴黎的约翰(John of Paris)属于反教权派阵营,他否定了教会大量的权力要求,但把主持信徒宗教生活的权力留给了教士。他指出,基督设立了一些代理人,负责人的圣事。这些人称牧师,“因为他们负责神圣的事务,或因为他们是神圣的领袖,或因为他们教导神圣的事情,所有这些他们都是作为上帝与人之间的中介来做的。”“教权就是基督为了主持信徒的圣事而任命的教会代理人的精神权力。”[1]

詹姆斯·布赖斯曾指出:现代人已经很难懂得“一个无所不包、无所不至的教会的观念对他们中世纪的祖先们所引起的强烈魅力。一生在教会之中,为了教会,通过教会。”“教会

[1] John of Paris, *On Kingly and Papal Power*, in Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, p.409.

不但是进入天国之门;它还是先行的天国。"[1]他们通过教会主持的洗礼而获得精神生命;通过教堂中举行的神圣弥撒接受教会的祝福,感受与上帝同在的愉悦;通过教士指导的忏悔、祈祷、静修和苦行而得到精神上的解脱、净化与升华;当肉体生命终了时,还要通过教会主持的葬礼,送他们的灵魂踏上天国之路。

基督教在发展过程中,在早期简单的廉价得救教义之上,不断附着上各种规章、圣礼、仪式等形式主义的赘物。教会宣称,由他们主持的这一切都是得救所必须的。教会的宗教权力便扎根在这堆赘物之上。拒绝为信徒主持某一件圣事,便是一种最严重的精神惩罚。在中世纪,由教会主持的所谓宗教事务不仅限于圣餐、忏悔之类纯粹的宗教圣事,它广泛渗透到信徒的世俗生活中。像结婚、葬礼这样的事务已经完全被纳入圣事的一部分,此外教会行使着一种广泛的监护权,凡与信徒信仰的正确性和道德的纯洁性有关的事务,教会都有权过问。实际上,近代人所谓的不受别人干预的"私生活",其大部分在中世纪处于教会的监控之下。

**(3)对信徒宗教性质的管辖权(或司法权)**

"管辖权"(jurisdiction)又可译为"裁判权"或"司法权"。广义的管辖权包括立法、行政和司法权,我们这里讲的是狭义的管辖权,主要指宗教司法权。"圣事权"是教会作为"精神的和圣事的共同体"而产生的权力,"管辖权"则是教会作为社团性共同体而产生的权力。教会负有保护信仰、纯洁教会、惩罚异端的权能。它根据神法和教会法对信徒的行为作出裁判,进行宗教性的惩罚。这是"捆绑和释放"权力的集中表现,也是

[1] 参见詹姆斯·布赖斯:《神圣罗马帝国》,第 362 页。

教权的最高表现和最具影响力的部分。在信徒的心目中，教会的精神权力是实实在在的，不必等到末日审判，在现世它就决定了一个信徒的命运。在教会权威得到认同的情况下，如果教士拒绝为信徒举行某种圣事，就意味着宣判信徒精神上的死刑；如被教会开除教籍，几乎与被判下了地狱相当。

教会没有强制性权力，没有军队等暴力工具，但"教会拥有一种不事武备却威力无比的政治军团，这就是僧侣，僧侣可以施行某种强有力的精神制裁，其中包括革除教职和褫夺教权"。[1]革除教籍意味着剥夺接受圣礼（包括领圣体、葬礼等）的权利，在极端的场合，还可根据逐出教门令，从教会中驱逐出去，相当于精神流放。褫夺教权是部分地或全部地中止公共事务和圣礼，它可能针对一人或多人，也可能针对整个地方或国家。

这两种权力都是可怕的精神武器，也是教会与王权斗争中的王牌。[2]起初教会只是克制地、偶然使用这个武器，但在与王权激烈斗争的年代，它就更为频繁和轻率地使用它们。由于在世俗的斗争中滥用宗教武器，世俗动机与宗教动机混杂在一起，使其失去了神圣性和宗教纯洁性。宗教武器不可避免地由于过分使用而钝化了。[3]

---

[1] 哈罗德·J. 伯尔曼：《法律与革命》，第319页。

[2] "当教皇英诺森三世由于与约翰王争斗而对英格兰宣布褫夺教权禁令时，教士们都遵命而行。自1208到1214年的六年中，教会大门紧闭，俗人被关在门外；他们不能去圣坛举行圣礼，不能为婚礼举行宗教仪式，也不能在教堂的墓地下葬。"（肯尼思·摩根主编：《牛津英国通史》，王觉非译，商务印书馆，1993年，第169页。）在中世纪那种浓重的宗教气氛下，能顶得住这种压力的国王确实不多。英王最终屈服，接受惩罚并自贬为每年向教皇纳贡的封臣。

[3] 特尔耐的斯提芬（Stephen of Tournai）总结教会法开除教籍的理论说：开除教籍判决有三种途径：（1）由于犯罪，被正确地切断与教会的联系，他就被上帝和教会开除了；（2）一个人尽管没被教会开除，但他在上帝面前已经处于被开除的位置，不再是上帝的身体即教会的成员；（3）如果开除处分是非正义的，没有真实根据，他可能被教会开除了，但没被上帝开除。英诺森三世（Innocent

从教会初期起，长老（主教）就有权根据教会纪律裁判信徒的纠纷和对违规行为加以制裁。安布洛斯曾坚持，教会对全体信徒的宗教管辖权应包括皇帝和王公大臣。皇帝是人民的主人，但它却是教会的儿子，须服从教会的权威和纪律。安布洛斯认为，没有一种头衔比教会的儿子更荣耀了。皇帝在教会之内，而不是在它之上。[1] 但安布洛斯所坚持的权力完全是宗教性的，不涉及世俗的惩罚，这与后来格里高利七世解除臣民誓约和废黜皇帝的权力不同。到 12 世纪，系统的教会法正式形成。教会法学家认为，所有的人作为教会成员，都要服从教会法和教会法庭的管辖。[2] 俗人如果犯宗教罪，就要到教会法庭受审。拒绝接受和服从它的人，应被判为不信罪。教会法学家还制定了一个原则：所有制度如果与教会法和罗马教令相抵触，都是无效的。

**(4)教会对教士的司法专属权(或教士的世俗司法豁免权)**

这是教会和教士享受的一种权利和特权，也是教会对国家司法权的分享。由于世俗统治者要服从教会的宗教管辖权，而教士却不受世俗司法的管辖，[3] 这是使教会成为国中之国、国外之国、国上之国的前提之一。

---

Ⅲ)也明确区分了上帝的开除和教会的开除。上帝的判决总是正确的，而教会却可能犯错误。区分教会形式上的和表面的判决与具有真正效力的判决意义重大。整个中世纪历史充满了挑战前种判决的事例，尽管他们并不否认教会的精神权威。(Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅱ, pp. 246—249.)

[1] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅰ, p. 180.

[2] 教会法庭管辖的范围可包括：不守约定、名誉伤害、性犯罪与婚姻纠纷、不出席礼拜仪式、遗嘱认证与执行、什一税征收案。(参见刘城：《英国中世纪教会研究》，首都师范大学出版社，1996 年，第 123—143 页。)

[3] 我们需记住，在中世纪大部分时间里，国家的立法和行政职能很弱，处于核心的是它的司法职能。

在早期教会中，保罗就要求信徒不要将他们内部的纠纷交给外人审判，而是要请圣徒裁判。这里也流露出他对世俗司法权力的轻蔑。“你们中间有彼此相争的事，怎敢在不义的人面前求审，不在圣徒面前求审呢？岂不知圣徒要审判世界吗？若世界为你们所审，难道你们不配审判这最小的事吗？岂不知我们要审判天使吗？何况今生的事呢？既是这样，你们若有今生的事当审判，是派教会所轻看的人审判吗？我说这话，是要叫你们羞耻。难道你们中间没有一个智慧人，能审断弟兄们的事吗？你们竟是弟兄告状，而且告在不信主的人面前。”[1] 这个思想后来成为教士享有世俗司法豁免权的根据。

教士免受世俗司法权审判的豁免权是教会独立于国家的表现之一。有关教士司法特权的发展是一个十分复杂的法律史问题，法学家们提出过不同的观点，前后有变化，各国也不尽相同，我们在这里无意涉入这个专业化的法律问题，但有一点是肯定的，在中世纪，教士作为“属灵的等级”，一般说来是不受世俗法庭审判的。

根据教会法学家和罗马法学家的解释，教士作为教士只服从教会的司法权。因宗教和教会法上的罪起诉教士，无疑属于主教管辖范围，但在民事和刑事案件中，情况有些复杂。一般认为，教士在民事讼案中告他人，也属主教管辖。如平信徒告教士，需到主教法庭，如主教不能裁决，原告可到世俗法庭。关涉教士的刑事案，教会通常坚持教士只受教会法庭审判，[2]

[1] 《圣经·哥林多前书》，第Ⅵ章第1—7节；另见《马太福音》，第ⅩⅧ章第15—17节。

[2] 12世纪中期，英国坎特伯雷大主教托马斯·贝克特在此问题上与英王发生冲突。前者坚持教士犯罪只能由教会法庭审理，世俗法庭无权过问；后者认为，教士在受到教会法庭剥夺教职处分后，还应再到国王法庭接受世俗处罚。这场冲突虽然使贝克特付出生命的代价，但却使英王放弃了自己的要求。

这样他便可以免受死刑或伤残肢体的惩罚。但也有人认为，教士既可到主教法庭也可到民事法庭。如到主教法庭，主教先贬黜他，即剥夺其教士身份，然后移送长官惩罚。如送交世俗法庭，在他没被主教剥夺教士资格时，不能惩罚。如主教怀疑判决的公正性，可以推迟剥夺其教士资格，直到将案件提交国王。教会法的权威格拉提安(Gratian)总结说，除非在民事案件中主教拒绝介入，或在刑事案件中教士被贬黜，教士都不能受民事和刑事法庭审判。[1]



**(5)按教阶制原则组织教会，选举和任免教会各级职位的权力**

教会作为一个社团性共同体，是否具有选举和任命各级领导人的自主性，是衡量教会与国家分化程度的关键标准。特别是各级主教、修道院长和教皇的选举和任命，长期成为教会与国家发生争端的焦点，也是中世纪叙任权之争的核心内容。

早期教会由信徒们自由选举主教，但当教会与国家合流后，世俗统治者就要极力控制教会领导人的选举。在理论上，主教，包括罗马主教即教皇，仍然像早期教会那样，由教区的教士和人民选举产生，但在事实上，世俗统治者在这种选举中自然拥有较大的影响力。[2]在中世纪欧洲封建化过程中，教会也被纳入封建主义的授封与效忠的网络中。主教因从世俗领主那里得到分封的土地而沦为世俗统治者的附庸，而世俗统治者以领主的身份控制主教的选任。在教会一方，不断产生一种强大的冲动，要求教会从世俗统治者的控制下解放出来，这种要求通过11—12世纪的叙任权之争得以实现。1059

---

[1] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅱ, p.235.

[2] 9世纪确定的主教选举原则是：教区教士和人民选举，大主教同意，君主认可，这几个因素都不能忽略。直到叙任权之争前，这个原则得到人们承认。

年，在罗马召集的一次宗教会议上，宣布教皇由枢机主教选举产生，从而排除了皇帝和罗马贵族对教皇职位的控制。根据1122年的《沃尔姆斯宗教协定》，皇帝保证德国主教和修道院长按教会规定自由选举产生，他只莅临选举，并在有争议的场合介入。皇帝还放弃了向他们授予象征宗教权力的权戒和牧杖的权利，而教皇则承认他的世俗叙任权，即以王笏轻触受圣职者，表示授予他们领地上的世俗权力，包括封建财产权、裁判权和世俗管理权等。[1]

叙任权之争使教会基本上获得了自由选举自己领导人的权利，从而也使教权从王权的控制下获得了独立。它也使教皇获得了控制教士的广泛权力。他有权批准、调换和废黜主教，有权规定主教、教士、副主祭和其他教职的职能和权力，有权支配被称为"基督的遗产"的教会财产。他在礼拜事务和宗教信仰事务上有至高无上的权威，教皇法庭被称为"整个基督教世界的法庭，对所有的人呈交的案件都有普遍的管辖权"。[2]伯尔曼指出，通过教皇革命，使西方第一次出现了庞大的僧侣群体这样一个有组织的阶级。他们有与俗人相分离的生活方式、法律和利益、社会地位。在教皇的领导下，"僧侣在欧洲第一次成为跨地方、跨部落、跨封地和跨国家的阶级，它实现了政治和法律的统一"。[3]

教皇的权力在教皇革命后仍在上升。其中最重要的发展是，在1545—1563年的特伦多会议上，"教皇永无错误"的教义得到确认，教皇开除教籍的权力被加强，所有主教都宣誓完全服从他。这样，教皇的集权主义便在教会内确立了起来。

[1] Brian Tierney, *The Crisis of Church & State, 1050—1300, with selected documents*, p.91.

[2] 参见哈罗德·J. 伯尔曼：《法律与革命》，第117—118页。

[3] 参见哈罗德·J. 伯尔曼：《法律与革命》，第129页。

通过长期的发展，特别是通过教皇革命的作用，教会形成一个高度组织化、高度集权的权力体系。许多学者认为，教会是第一个近代型的集权国家，也是近代集权国家的样板。

J. 菲吉斯（J.N.Figgis）是最早提出这一观点的学者。他指出："在中世纪，教会不是一个国家，它就是国家。"也就是说，只有教会才是国家，而当时其他王国和帝国还不是国家。"西方基督教王国只有一种普遍的秩序，它的真正名称就是教会。……神圣罗马帝国的确想实现全权国家的梦想，但那个国家只能是教会。……在现代的意义上，中世纪真正的国家是教会——人们曾认为，中世纪的国家没有奥斯丁式的主权。对于个别的王国的确是如此，但对教会却不是这样。"[1] 在他之前的学者，O. 吉尔克（O.Gierke）、A. 卡莱尔、F.W. 梅特兰（F.W.Maitland）、卡林顿（Creighton）等都没有这样大胆和彻底地肯定这一点。对此，G. 麦亭莱（Garrett Mattingly）评论说，"结果，他们没有一人能够明确认识和揭示作为中世纪政治思想的基本前提的内涵。"[2]

伯尔曼接受18世纪英国学者 F. 梅特兰的说法，认为要想作出任何可以为人们接受的国家定义，而这个国家定义却不包括中世纪的教会，那是不可能的。[3] 他说："在格里高利七世之后，教会具备了近代国家绝大部分特征。它声称是一种独立的、分等级的、公共的权威。"它有现代国家具有的独立的立法权、行政权和司法权、征税权，它主持的洗礼是一个

[1] J.N.Figgis, *Political Thought, From Gerson to Grotius: 1414—1625*, pp.18—20.

[2] J.N.Figgis, *Political Thought, From Gerson to Grotius: 1414—1625*, introduction, XII.

[3] 梅特兰认为，教会是一种联邦制结构，主教管区具有双重服从关系：既服从大主教，又服从教廷。每个分教区也是如此：既服从主教管区，又服从教廷。这样一来，每个大主教管区就相当于联邦制国家的一个邦。（F.W.Maitland, *Roman Canon Law in the Church of England*, Cambridge, 1898, pp. 101—105.）

人获得公民权的条件，它还可以通过开除教籍而剥夺一个人的公民权。的确，"作为独立的、有法人资格的政治和法律的实体的教会的发展"表明，它应该被视为第一个"西方近代国家"。"西方第一个国家是11世纪晚期和12世纪罗马教皇以教会形式建立的国家。"[1]

**(6)某些世俗性质的权力**

教会虽然声称代表上帝之城，是"不属于这个世界的王国"，但它毕竟是现世秩序的一部分。它不仅是信徒的精神团体，还是信徒的世俗组织结构，所以它不可避免地包含和卷入大量世俗事务。对教会领袖来说，世俗权力具有极大的诱惑，驱使他们汲汲于以精神权力之名窃取世俗权力。在基督教统治一切、渗透一切的时代，世俗与宗教事务的区分是理论上的，在现实生活中两者互相缠结、互相渗透，是割不断也理不清的。比如信徒的婚姻问题，从道德伦理的角度看，属于宗教问题，但因为它又涉及遗产、爵位、特权等继承权问题，它又属于民事和政治问题。契约纠纷属于世俗事务，但契约往往以信仰为担保，因此便有可能适用教会法和接受教会法院管辖。现实生活中，许多事务都与灵魂得救有关，而这些事务又处于与世俗秩序的复杂联系中。教会部分地受其权力欲望驱使，部分地出于宗教的考虑，极力将世俗事务赋予精神性特征，以攫取更多的世俗权力。

教会世俗权力的扩张主要发生在西罗马帝国解体后的混乱时期以及10世纪欧洲的政治灾难时期。这个时期世俗权力的失效使主教成为城市或地方上天然的领袖，不仅是精神领袖，也是政治领袖。他们是地方上的统治者、裁判者

[1] 参见哈罗德·J.伯尔曼：《法律与革命》，第136—139、334页。

和保护人，接管了大量世俗政权无力负责的世俗事务。[1]在中世纪早期政治秩序极端混乱的时代，教会充当了世俗冲突的仲裁者，包括国家间冲突的仲裁者，社会弱势人群（孤儿、寡妇等）的保护者，并承担起举办社会慈善事业、兴建和主持医院、学校的责任。

在中世纪，教会这个精神王国同时也是最庞大最富有的王国。它要管理大量的财产，向全体居民征收什一税，这使它掌握了巨大的经济权力。由于有独立的经济来源，使教会实现了经济上的自主性。[2]在政治上，教士们一方面凭借其智力优势以个别的身份广泛参政，在各国王室和贵族宫廷充任官吏和顾问，另一方面由于他们是社会上最有势力、组织化程度最高的利益集团，使他们能够以整体的身份介入世俗政治。中世纪后期各国建立的等级议会中，教士都作为第一等级而成为议会最有影响的一部分。[3]在中世纪，没有教会和教士的配合与介入，任何人都管理不了国家。

在封建制度下，许多主教同时也是封建领主，被称为"王侯一教士（kings and priests）"。他们对臣民行使两种权力，即由主教身份而来的宗教权力和由领主身份而来的世

[1] 著名法学家庞德曾指出："社会控制的主要手段是道德、宗教和法律。"在城邦时代，这三者是融为一体的。"人们通常使用同一个词来表达宗教礼仪、伦理习惯、调整关系的传统方式、城邦立法，把所有这一切都看作一个整体。""当西罗马帝国崩溃时，教会在大约六个世纪内是社会控制的主要手段，而在中世纪后期，教会法庭和教会法律、同国家的法院同等地分掌对调整关系和安排行为的管辖权。"（罗·庞德：《通过法律的社会控制》，沈宗灵、董世忠译，商务印书馆，1984，第9—10页。）

[2] 这也是教权与王权冲突的一个重要诱因。特别到中世纪末期，征税问题和其他财产问题成为教皇与国王冲突的首要原因。

[3] 作为贵族与国王斗争成果的英国《大宪章》的第一款和最后一款（第63款），都是关于保护教会自由和特权的条款。它承诺"英格兰教会自由，其权利不受侵犯，其自由不受损害"。（Henry Bettenson, ed., *Documents of the Christian Church*, 2nd, pp. 165—166.）从中可见教会贵族在政治生活中的作用。

俗权力。[1]教皇在教皇国也是一身兼掌教权与俗权。在教皇权势极盛的英诺森三世时代，教皇还成为一批欧洲王国和公国的宗主。在现实生活中很难分清，教皇和主教的影响中哪些是他们作为国内王侯和封建宗主的影响，哪些是其作为精神权威的影响。两者是混在一起的。

教会还有权干预世俗司法活动。早在罗马帝国晚期，某种形式的向主教求助已经成为其精密的行政和司法制度的一部分。中世纪的教会法学家认为，教会有责任保护弱者，维护社会正义。[2]主教有义务规劝压迫穷人的法官和其他人。如规劝无效，则告知国王，要他阻止压迫者。有人还认为，主教可将不听劝阻的法官和压迫穷人的掌权者开除教籍。有人主张，如果原告怀疑法官，有权要求主教旁听审案。甚至民事案件中，一方可不顾另一方反对，要求案件由世俗法庭转到主教法庭。一些民法学家也赞同这个观点。[3]但随着中世纪文明组织化程度的提高，世俗权力发展起了严密的司法制度，教会权力对世俗事务的干预越来越难以与政府的正常工作相协调。于是，到 12—13 世纪，原来没有问题的习惯变成严重的冲突。

在政教冲突中，极端的教权派还主张教皇有权解除臣民对君主的忠诚誓约，并宣布废黜国王。这项权力出于教会对信徒的宗教管辖权，但却是具有世俗性质的权力。这项权力是有极大争议的。教会曾经使用过它，但其实际效力却大不相同。在皇帝地位不稳时，解除臣民的效忠宣誓就意味着煽起一场反叛，可能真正会导致皇帝被废黜的后果。如果皇帝

[1] 比如在德国最有权势的七个选帝侯中，三个大主教是代表德意志教会的，在选举中他们总是起领导作用。其他四个被理解为是四个民族的公爵，即法兰克人、士瓦本人、萨克森人和巴伐利亚人的公爵。

[2] 教皇英诺森三世就经常干预涉及寡妇及未成年人利益的案件，他自称为“孤儿寡妇的债务人”。

[3] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory* Vol. Ⅱ, p.239.

地位稳固时，这种宣布近乎一纸空文，并且会招致皇帝的报复，给教皇带来屈辱。

上述六项权力中，前两项属于纯粹的宗教性权力，也是王权与教权相争中王权所承认的教权的底线，即使最极端的王权派也承认教会的这两项权力。后四项是争论的焦点。教权派固然极力维护之，而王权派则要求剔除教会的这些权力。王权派的要求最终在16世纪教会内部的一场改革中得以实现。

## 二　上帝和恺撒之间：分离与争斗

当代基督教学者J.M.波依斯(James Montgomery Boice)在分析耶稣关于“上帝的物”与“恺撒的物”那段话时指出，在国家权力与基督徒服从的界限问题上，有四种可能的选择：

(1)只有上帝有权力，否认恺撒的权力；

(2)只有恺撒有权力，否认上帝的权力；

(3)上帝和恺撒都有权力，但恺撒的权力占统治地位；

(4)上帝和恺撒都有权力，但上帝的权力占统治地位。[1]

波依斯认为第二种最危险，因为上帝的权力被排除在外，恺撒没有终极的责任，没有什么能够约束他的任性和残忍。

这四种情况中，第一种情况即纯粹的神权政治，撒母耳以前的古代犹太人国家和穆罕默德所建立的伊斯兰教国家可为代表；第二种可以古代中国为典型；第三情况可在君士

[1] James Montgomery Boice, *Two Cities, Two Loves, Christian Responsibility in a Crumbling Culture*, pp. 185—186.

坦丁后的罗马帝国和东正教的俄国见到；第四种情况属于准神权政治，出现在神权政治受到削弱或尚未建立起来的国家。其中后两种类型都曾出现于基督教文明，在中世纪，它们分别是王权派和教权派的理想，也是王权占优势或教权占优势时的政治现实。前者如加洛林帝国和神圣罗马帝国的某个阶段，后者如英诺森三世的时代。它们的特点在于，每一方在追求自己权力优势地位的同时，也承认对方的一定权力。不过在西方中世纪，这两种倾向在思想领域长期并存，它们相互批评、攻讦，相互抵消与融合。其结果，在现实政治生活中，我们就看到第五种情况，即恺撒的权力与上帝的权力既相互依存，又相互竞争、限制和制约，保持着紧张的关系，达至一种脆弱、微妙和不稳定的平衡。这才是中世纪基督教（天主教）文明的典型特征。

## 1　格拉修斯原则

耶稣虽然区分了上帝的物和恺撒的物，但如我们已经指出的，那是直接针对纳税问题而说的。它需要后世神学家们的阐释和引申，才能成为基督教关于神权与俗权关系的普遍原则。

耶稣对上帝的物与恺撒的物的区分，首先意味着基督教与犹太教神权政治传统的决裂，与罗马世俗政治现实的妥协，[1]即面对世俗的罗马国家，他将神权即宗教性的权力限制在一定的范围内，从而承认世俗权力的独立性和自主性。[2]对此，

[1] “君士坦丁和解”（settlement）则意味着罗马国家对希伯来神权政治传统的妥协和对基督教二元政治观的部分承认。

[2] 施密特曾抱怨“对原初政治统一体典型的犹太—基督教式的分裂”，据彼得森的解释，这种分裂其实源于耶稣关于纳税问题的那一句话。（参见尼希黛斯：《启示录的宪法学说》，载刘小枫选编：《施米特与政治法学》，第252—253页。）

耶稣不仅仅留下一句训诫，他还在许多场合真正贯彻了这一精神，而这一精神又被使徒们所发扬。这一切都体现在《新约》中。据曼斯菲尔德（Harvey Mansfield）的解释，基督教用新约的新律法取代了包罗万象的犹太教的旧律法，"这种新律法不包括刑法，其控制范围并非公共生活和私人生活的一切细节。新约把这类事务交给恺撒的法律来管理"。[1]它表明，基督教自始便没有建立一元化神权政体的野心。

对使徒以后的基督教而言，主要问题是如何在世俗国家的强大权力面前维护教会的独立。在君士坦丁之前，教会与国家间处于敌对状态，神学家还不可能企望在合法的体制范围内厘定两者的权力界限。尽管有人力图从早期教父的思想中挖掘二元主义的政治思想，[2]但只是由于"君士坦丁革命"（"君士坦丁和解"）的影响，两权在体制内的合法关系问题才真正提上日程。

面对教权被世俗权力吸收的危险，教父们关注的重心在于维护教会的独立，使精神事务免受国家控制的自由。

教父们形成一种意识，即认为政治秩序本身虽然是正义原则的一个表现，但同样的原则也存在于另一种秩序中，即教会中。教会是尘世间相对独立的秩序，它不存在于国家内部，而是与国家平行的。教会有自己的法律和原则，自己的行政权威，它们完全不依赖于国家。作为外在于和独立于国家的教会权威，教会与国家的关系是两个独立但又紧密联系的权力的关系。所以，尽管君士坦丁使异教国家变成了基督教国

---

[1] 曼斯菲尔德：《近代代议制和中世纪的代表制》，载刘小枫选编：《施米特与政治法学》，第345页。

[2] 比如G.E.卡斯佩里（Gerard E.Caspary）以结构主义的解释方法，确认"两剑论"（精神之剑与世俗之剑）出自奥利金（Origen）而不是一般认为的源于中世纪，但他的说法没有得到多数人的认同。（Lester L.Field，JR.，*Liberty，Dominion，Two Swords：On the Origins of Western Political Theology*（*180—398*），XV.）

家，但教会领袖们一如既往，仍坚持拒绝承认任何世俗统治者在精神事务中的权力。如著名的教父和大主教阿他那修（Athanasius）面对皇帝对教会事务的干预就曾愤懑地说："教会的事与皇帝有何相干？"如果教会决定了的事还要皇帝批准，那还要主教干什么？阿奎利亚的鲁菲努斯（Rufinus of Aquileia）在其编年史中保存下了君士坦丁在尼西亚公会议上对主教们的讲话。根据这个记载，君士坦丁非常清楚地确认了帝国权力在教会事务上的界限。他坦白地承认，他在精神事务上对主教没有裁判权，而主教对全体基督徒却有裁判权[1]。

尼西亚公会议后不久，我们看到，尽管荷西乌曾作为君士坦丁的教会事务顾问，但他却以最鲜明的语言拒绝皇帝有任何权力干预教会事务。他警告君士坦丁不要干预教会事务，因为他只是个有死之人（俗人）。上帝已把王国赐予他，而让教士掌管教会事务。他要记住，就如任何反对他的人都是背叛上帝，而如果他以为可以把教会事务置于他的管辖之下，他就会铸成大错。卡莱尔评论说："荷西乌的语气是非常有力的，也许标志着那时出现了一种对教会独立于国家更为珍视的情绪。"[2]

到安布洛斯那里，原来多少有些朦胧的教会独立的要求发展成了对教会与国家关系的较为清晰的界定。他的言行在政教关系上确立了以下原则：

第一，教会在宗教事务上具有独立的管辖权，不受世俗权力的干预。在他的心目中，教会的某些权利，就其事务本身的性质来说，根据上帝对世界的安排，是神圣的和不可亵渎的。

---

[1] 鲁菲努斯这段记载的历史真实性无法确认，如果这段话并非君士坦丁所说，它至少也反映了那个时代像鲁菲努斯这样的教会人士的观点。（See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol.Ⅰ, p.177.）

[2] See ibid., Vol.Ⅰ, p.177.

国家的管辖权不能扩充到严格说来属于教会的事务上。[1]

第二，他清楚地意识到，教会有自己的裁判权，所有的基督徒，无论其等级地位如何都必须服从。皇帝作为教会的儿子，也必须服从教会的权威和纪律。皇权绝不是任性的权力。皇帝在教会之内，而不是在它之上。虽然他承认世俗秩序的神圣性，坚持基督徒有服从的义务，但是，当统治者严重犯罪时，教士必须予以谴责。

但是，如前所述，在安布洛斯这里，教会对世俗统治者的管辖权主要是宗教性的，不涉及世俗的惩罚。根据安布洛斯，教会对国王及其臣民的权力是裁判权（jurisdiction）而非管理权、统治权，它意味着这种权力只是否定性的而不是肯定性的，是消极的而不是积极的，至少主要特征是如此。皇帝只要不犯教规，就不需要教会的裁判。

第三，神职人员享有免于世俗司法权审判的特权。

卡莱尔认为，“安布洛斯是教会独立的第一个倡导者，他也是最清楚地意识到皇帝权力甚至在世俗事务中的有限性的教父之一。”[2]

如果说安布洛斯的目的是在世俗权力占绝对优势的条件下为教会争取宗教事务上的独立权力的话，到奥古斯丁那里，面对西罗马帝国摇摇欲坠的局势，他开始在价值地位上抬高教会，贬低国家。一般说来，奥古斯丁并没有将教会等同于上帝之城，世俗国家等同于世上之城。他关于两个城的区分首先是两个社会群体的区分，即被拯救的和受惩罚的，这是“末世学的现实”；其次是根据时间和历史的两个尺度所做的区分，即神圣的、末世学的时间和世俗的或暂时的历史。在世俗

[1] 比如，俗人无权在信仰问题上享有高于教士的裁判权，世俗政府无权剥夺或占有属于教会的财产等。

[2] Carlyle, *A History of Medieval Political Theory* Vol. I, p. 193.

的时间里，两个城是并存的，在形式上没有判然二分，到末日审判才真正分开。奥古斯丁的直接目的，是要将基督教的未来与帝国的命运分开。但他有的时候就将上帝之城等同于教会，声称“教会甚至现在就是基督的国度，天上之国”。[1]虽然在权力关系上，奥古斯丁仍然限于为教会争取独立地位，但在价值地位上（而不是权力体系上），他的思想至少包含着将教会置于国家之上的倾向。

奥古斯丁的双城论尽管在理论上意义深远，但它并不是对教权与王权关系作出的具体而清晰的界定。这个任务到5世纪末的教皇格拉修斯一世（Gelasius Ⅰ）那里才得以完成。由于格拉修斯的理论影响巨大，并且在后世甚至直到今天都引起了无尽无休的争议，我们这里需要将其大段地摘录下来。

在494年写给皇帝的一封信中，格拉修斯写道：

> 皇帝陛下：这个世界首先由两种权力统治着：牧师神圣的权威（auctoritas）和皇帝的权力（potestas）。两者中牧师的责任更重些，因为在末日审判时，他们要就国王的命运向上帝作出交代。您知道，最仁慈的儿子，尽管您的尊严高踞全人类之上，不过在负责神圣事务的那些人面前，您需虔诚地低下头，并从他们那里寻求得救之道。您明白，根据宗教制度，在神圣事务的接受和正确管理问题上，您应该服从而非统治。在这些事务上，您依赖他们的判断而不是使他们屈从于您的意志。因为，如果主教们视您握有的皇权为神所授，在世俗事务中服从您的法律，那么请问，您应该以怎样的热诚服从那些负有管理神圣

[1] Augustine, *City of God*, XX, 9.

事务之责的人们呢？

在写于496年的另外一段话里，他写道：

> 在基督降临世间之前，有些人虽然从事世俗事务，却正当与合法地同时是王和祭司。圣史告诉我们，麦基洗德就是这样的人。魔鬼也在他的人民中仿照这个做法，因为他总是以暴君的精神要求得到像神一样被崇拜的权利，于是异教的皇帝都成为大祭司。但是，当基督这位真正的王和牧师莅临后，国王不再享有牧师的头衔，牧师也无权得到皇权的荣耀。……因为基督了解人性的弱点，为了其臣民利益，以精妙绝伦的安排厘定了两者的关系。他根据它们自身适当的行为和不同的尊荣，将两种权位区分开来，以使他的臣民因健康的谦恭而得到拯救，而不至因为人类的骄狂而再次迷失。这样，基督教皇帝为了得到永生需要教士，牧师在世俗事务上依赖皇帝政府的管理。按这种安排，精神行为远离尘世的侵害，"上帝的战士"也不会卷入世俗事务，而那些从事世俗事务的人也不再掌管神圣事务。这样，两种秩序都保持着其谦卑，它们都不会通过使另一方屈从于自己而得到提升，每一方都履行特别适合于自己的职责。[1]

格拉修斯的话在中世纪的政教之争中无数次地被引证，既用来支持也用来反对教皇的权力，既用来捍卫王权的自主

[1] Brian Tierney, *The Crisis of Church & State, 1050—1300, with Selected Documents*, pp.13—15. 这里的译文参照了卡莱尔的英译文和《剑桥中世纪政治思想史》的引文。(Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅰ, p.190; J.H.Burns, ed., *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, pp.288—289.)

性,也用来确认教皇的优越地位。S.M.弗尔德曼说:“格拉修斯的从奥古斯丁那里引申出的‘教会—帝国’理论可做不同的解释,至少在6个世纪里(即到叙任权之争的时代——作者注)被教皇和皇帝所使用。”[1]

关于这段文本的真实涵义,当代学者中仍有争论。格拉修斯的这两段话到底意味着什么?有的学者认为,格拉修斯是建立了一种“平衡的二元主义”原则,但也有人将其解释为在确认两权分工的同时将教权置于皇权之上。

卡莱尔认为,5世纪的理论特别是教皇格拉修斯一世的信和论文“建立在社会严格的二元主义理论的基础上”。“5世纪的讨论属于政治理论发展的一个阶段,社会二元主义概念正在形成。”[2]卡莱尔解释说,格拉修斯关于两种权力关系的理论意味着,“在基督教社会,精神和世俗权力被委托于两种不同的秩序,每一个权威都来自上帝,每一个在自己的领域内都是最高的,每一个在自己的领域内都独立于另一个。”格拉修斯也意识到,尽管两种权威互相独立,在各自的领域中是最高的,但它们还互相依赖,不能互相脱离联系。这样,每一个在自己的领域内是最高的,但在其他领域内,它又是从属的。国王在精神事务上服从主教,而主教在世俗事务上服从国王。格拉修斯清楚,两种权力的区分不会是彻底的,我们不得不承认的事实在于,在某种关系中,每一个都具有高于另一个的权威。进一步说,格拉修斯可能感觉到,两者中哪一个更高的问题不可能完全被回避。他的确只限于论证,教士的职责更重些。所以,格拉修斯原则属于二元主义原则,“明确的社会权威二元化理论没有人比格拉修斯做过更清晰的讨论。但

[1] Stephen M. Feldman, *Please Don't Wish Me A Merry Christmas, A Critical History of the Separation of Church and State*, p. 28.

[2] Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅰ, p. 185.

他的理论也向我们表明这个理论不断遇到的困难。"[1]

B. 特尔纳相信，格拉修斯的话既可被解释为支持平衡的二元主义，也可被解释为支持教皇优位(superiority)，[2]而D.S. 克拉克(David S.Clark)将格拉修斯的理论归结为"更平衡的二元主义"。[3]

但另一些学者认为，格拉修斯实际上将教权置于王权之上。W. 乌尔曼指出，从皇帝的立场看，格拉修斯的思想即使不能解释为恺撒—教皇主义，至少也表明了对平衡的二元主义——平分权力——的支持。可对格拉修斯来说，皇帝权力起源于上帝的意义在于，皇帝在罗马大公教会的普世身体之内，并不意味着皇帝与教皇平分秋色。在普世教会僵硬的教阶制内，只有教士有资格在神圣的和宗教的事务上进行教导和发布指示，只有教皇至高无上。[4]乌尔曼认为，这里并没有提出"基督教社会任何形式的均衡的二元主义"，它提出的只是"劳动分工原则"。[5]S.M. 弗尔德曼也认为，在格拉修斯看来，教会权力比皇帝的"更重要"，"他建立的是非平衡的二元主义，皇帝分享了权力，但教皇行使比皇帝更多或更重要的权力。"[6]

还有些学者注意到格拉修斯在论述教权与王权时使用了不同的术语，即他赋予牧师的是"权威"(auctoritas)，而用于皇帝的术语是"权力"(potestas)。E. 卡斯帕尔(Erich Caspar)争辩

[1] ibid., p. 192.

[2] Brian Tierney, *The Crisis of Church & State, 1050—1300, with Selected Documents*, p. 10.

[3] See Stephen M. Feldman, *Please Don't Wish Me A Merry Christmas, A Critical History of the Separation of Church and State*, p. 300.

[4] W. Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, London, Methuen, 1970, pp. 19, 20—23.

[5] Walter Ullmann, *Medieval Political Thought*, pp. 42—43.

[6] Stephen M. Feldman, *Please Don't Wish Me A Merry Christmas, A Critical History of the Separation of Church and State*, p. 29.

说,“权力”意味着由实际力量支持的真正的最高权力,而“权威”仅仅是道德影响力。这种解读使教皇的陈述与拜占庭皇帝本人的立场一致了。但其他一些学者则对这两个术语作出了另外的诠释。如 W. 乌尔曼指出,根据格拉修斯所熟悉的罗马法语言,“权威”可以指内在的统治权利,“权力”仅是执行命令的代表性的行政权力。根据这种解释,这段话是教皇神权理论最初的表达。还有其他学者认为,这两个词是在相同意义上使用的,格拉修斯使用不同术语仅仅是为了修辞的考虑,没有多大意义,只是避免用语重复。[1]

如果仅仅从字面上看,我们能够肯定的是,格拉修斯在这里正式阐述了政教分工的原则,即主教(牧师)权力和国王(皇帝)权力分开的原则。我们知道,罗马帝国的传统是两权的合并,格拉修斯向皇帝申明的原则是针对这种传统的,是对教会长期独立要求的一个完整的概括。所以 E. 沃格林称其为“中世纪教会自由的大宪章”是不无道理的。[2] 只有基督有资格同时是王和祭司,但人类的权力必须将两者分开。无论他所用的“权力”和“权威”术语的实际意义如何,他的确明白无误地否定了罗马皇帝“牧师—国王”的身份,将原本结合一体的权位劈成两半,其中一半给了主教。他把人类生活区分为两个彼此独立的领域,建立了两个彼此独立的权力体系,其中每一个在自己的领域内都是最高的,每一个在另一个领域中都要服从另一个权威。

在两权区分的基础上,格拉修斯给了主教更高的权力吗?这是一个不易回答的问题。根据基督教信仰,精神权力在价值体系上无疑比世俗权力更尊贵,这是大家都能接受

[1] See Brian Tierney, *The Crisis of Church & State, 1050—1300, with Selected Documents*, pp. 10—11.

[2] Eric Voegelin, *History of Political Ideas*, Vol. Ⅱ, *Middle Ages to Aquinas*, p. 53.

的。格拉修斯在此基础上又向前多走了一步，即声称主教要对皇帝的灵魂得救对上帝负责。但格拉修斯所伸张的教会权力严格局限于宗教事务领域。他没有像后来的教皇那样，认为王权源于教权，凌驾于王权之上，他只是主张在关涉灵魂得救的问题上，皇帝个人要服从牧师。他没有试图侵夺王权的世俗地盘，因为他的前提是在世俗事务上，牧师要服从皇帝。W．乌尔曼一派学者迷失于文字的考证中，而忽略了从思想史发展的长过程和当时的大背景中对有关思想意义的考察。[1]作为教皇，格拉修斯的重心在于强调教会的权力，这是事实，但他所处的时代，皇权绝对高于教权，他只有提升教权，才能达至两权的二元分化和平衡。在那个历史时期，教会所要求的只是在宗教事务上的独立，格拉修斯也没有超出这个范围。他虽然声称教权更重要，但并不指望将教权置于王权之上。所以，尽管后世的人们可以从格拉修斯的话中引申出不同的理论，但是他的基本倾向是二元主义的。[2]

## 2　教皇君主制理论

格拉修斯在原则上将教权和王权分离开来，为基督教二元主义政治哲学提供了一个出发点，但如果使二元主义真正确立起来，还需要为教权奠定充实的理论基础。在西方，教权汇聚于教皇的职位上，教权的成长是通过教皇地位和权力的上升表现出来的，所以，在理论上，为加强教权所

[1]　如有的学者指出的，即使从文字上考察，乌尔曼的观点也失之于片面。因为格拉修斯在另外的地方，对两种权力都使用了“权力”(potestas)概念。(See Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300—1450*, p. 15.)

[2]　即使是这个伸张教权独立的二元主义，在当时也只是一种过高的要求而非现实。罗马帝国的政策和法律制度根本没有接受二元主义观念。

作的论证，就集中概括为教皇君主制理论。

所谓教皇君主制理论由两个方面的内容构成，与教会概念的广义与狭义相对应。一方面它是对教皇在教士团体（狭义教会）内和教阶制阶梯上君主般的权力和地位的论证；另一方面涉及教皇在整个基督徒共同体（广义的教会）内与王权双峰对峙的关系和相对优势的地位。

受罗马政府和法律体制的影响，从4世纪末到整个5世纪，教皇权力已经组织成为与政府机构一般。从这时起，教皇的权力就包含两个要素：一是他作为牧师和导师的纯精神性的权力；一是他对于教士和信徒以政府的方式行使的管辖权。真正重要的和体现教皇制度特点的是后者。因为教会不是纯粹的信徒的精神共同体，它是需要管理的信徒的尘世共同体。教皇作为这个共同体的最高首脑，以法律手段和政府的组织形式行使他的管辖权。

5世纪起，罗马主教开始要求在教会内部专制君主般的地位，这个要求既针对全体教徒，也针对各地教会。[1]从而形成了教皇君主制理论。

教皇君主制理论的神学依据是前面引证过的《圣经》中的那段话。耶稣对认出他是基督的彼得说："我要把我的教会建造在这磐石上，……我要把天国的钥匙给你，凡你在地上所捆绑的，在天上也要捆绑；凡你在地上所释放的，在天上也要释放。"[2]以及相关的另一段话，耶稣吩咐彼得说："你牧养我的羊。"[3]对于这两段经文的解释涉及到：谁是教会建立

---

[1] 在理论上，各地的教会本来是平等的，罗马主教（即后来的教皇）也是主教团中平等的一员，只在尊荣上高于其他主教。

[2] 《圣经·马太福音》，第XVI章第18—19节。

[3] 《圣经·约翰福音》，第XXI章第15—17节。同样的话耶稣向彼得重复了三次。

于其上的“磐石”?是耶稣本人还是彼得?教皇解释为彼得。另一个问题是:“捆绑和释放”的权力意味着什么?是与罪有关的纯精神意义还是具有管辖权的意义? 教皇认为是包括尘世的管辖权。

彼得被认为在耶稣的门徒中具有特殊地位，而罗马教会与他能攀上特殊的亲缘关系。彼得曾在罗马传教并在此殉教，罗马教会被认为是他创建的。[1] 后世的罗马主教们利用了伪造的圣彼得转交继承权的文件来将自己说成彼得的直接继承人。[2] 根据该文件，罗马教会的第一任主教彼得在罗马公众面前，把自己“捆绑和释放”的权力交给了继任的主教克莱门特(Clement Ⅰ)。据此，教皇成了基督授予彼得的权力和职责的合法继承者，继续行使着与彼得同样的权力。

教皇利奥一世(Leo Ⅰ)充分利用上述根据主张教皇具有君主般的权力。他声称，基督对彼得讲的那段话，不仅建立了一个特殊的社会，还建立了一个适应它的政府。这个政府的领袖即教皇。教皇是基督授予彼得的权力和职责的合法继承者，继续行使着与彼得同样的权力。利奥通过强调教皇在教会中的首席和首脑地位，发展了教皇政府的君主制形式。保罗曾将教会说成是基督的身体，对此利奥发挥道，以教皇为领袖的罗马教会是它的头，其他教会则是身子和成员。

利奥还提出一个著名的理论，即教皇是“圣彼得的不称职的继承人”。[3]根据这一理论，教皇继承的是彼得的职位而不是其个人品质和才能(如行神迹的才能)。它将教皇的职位与占有该职位的个人区分开来，无论教皇个人品质如何，他都合法地享有与彼得相同的权力，其权力来源于其教皇公职。对

---

[1] 罗马教会因彼得而被称为“各教区之母和导师”。

[2] 该文件出现于2世纪末，4世纪末或5世纪初被从希腊文译成拉丁文。

[3] See Walter Ullmann, *Medieval Political Thought*, p.25.

此，J. 坎宁说："这是为整个中世纪教皇所坚持的职位和人的基本区分的基础。"[1]这个理论还认为，教皇并不是继承其前任，而是不经中介直接继承彼得。每一位教皇的权力都直接来自彼得。其性质是"立法权"，即颁布法律，宣布应该做什么和不该做什么的权力。

教皇理论的顶点是赋予教皇君主般的地位。根据这个理论，教皇位于教会之上，也处于教会之外。作为信徒团体的教会没有自己固有的权力，它所有的及它的个别官员所有的职责都被视为来自教皇。彼得是源泉，一切支流从中流出。教会被视为未成年者，需要教皇"指引和教导"。由于教会并没有把任何权力授予教皇，所以也没有合法手段剥夺教皇的权力。教皇是至高无上者，他不受任何人审判，也不能被罢免。教皇理论还从《旧约》中受到启发。在《旧约全书》中，常出现统治者在人民"之上"，在其臣民"之上"行使统治权的说法，这一观念助长了教皇具有绝对权力，而教徒对教皇却没有任何权利的思想。教皇权力被解释为神的恩典和特许，因此它不受世俗权力的干涉和侵犯。[2]

教皇被赋予君主般的地位，其意义不仅在于确立教皇对教会事务和一般信徒的独断和至上的管辖权，使罗马教会继承了罗马帝国统一和专制的传统并将其带给中世纪西欧，还在于它使教皇具有了抵制皇权侵犯的最有力的理论武器。教皇地位的确立是教会独立性最有力的保障。

在与俗权的关系上，教皇理论直接向当时官方的皇帝理论发起挑战。皇帝理论不能接受教会与帝国的二元论，它坚持同一个实体既是帝国，又是教会。同样，它也不承认皇帝

---

[1] Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300—1450*, p. 31.

[2] See Walter Ullmann, *Medieval Political Thought*, pp. 22—30.

与主教的区分，因为皇帝是地上的上帝，他同时也是教士。皇帝与教皇的分歧非常明显，他们从不同角度看待同一个社会实体。对皇帝来说，正是一个纯粹和简单的罗马帝国成为基督教的；而对教皇来说，这个实体是教会（包括教士和俗人），它恰巧成为罗马帝国。同一个实体，皇帝把它看成"基督教的罗马帝国"，而教皇将其视为"罗马的基督教会"。在皇帝看来，既然这个共同体是帝国，他作为领受神命的君主，对其世俗事务和精神事务握有全权。由于教会事务关涉帝国的内聚力、团结和安全，所以他必须有权裁决教义上的纠纷，控制主教的任命。而对教皇来说，既然这个实体是教会，那么谁有资格为其制定信仰和教义？谁有资格为其立法？谁有权控制教会组织？显然，从这个角度提出问题，只能得出有利于教皇的回答。[1]

在与皇权的关系上，教皇君主制理论的要点在于，第一，剔除皇权中的宗教权力，将其划归教皇；第二，强调皇帝也是教会成员，是教会的儿子，也就是教皇的儿子。[2]在宗教事务上要服从教皇的管辖权。结果，教皇成为基督教共同体中至高无上的主权者，而皇帝则被贬到次要的位置。[3]

4世纪末的安布洛斯首先宣布了皇帝在宗教事务上必须接受主教管辖的原则，并将其成功地付诸实践，但他并没有接受罗马教宗的首席管辖权。

5世纪末的格拉修斯为中世纪教皇君主制理论奠定了基础。如前所述，他明确地阐述了二元主义原则，将教权与王权分开，同时，他还进一步把教权归于罗马教宗，主张皇帝要服

[1] See Walter Ullmann, *Medieval Political Thought*, pp. 38—39.

[2] 在中世纪，皇帝被称为"罗马教会特殊的儿子"。

[3] 教皇总是谦卑地自称为"上帝的众仆之仆"，但实际上却谋求人间"众主之主"的地位。

从教宗的指导，教宗则受上帝和使徒彼得的指导。“不论在任何时候，无人得凭借任何借口，傲岸地认为自己高过教宗。根据基督的命令，教宗高于所有的人和每一个人，普天下的教会应永远承认教宗是教会的领袖。”[1] 格拉修斯强调使徒宝座的权力。在神圣事务上，世俗权力应当从主教，特别是圣彼得代理人那里学习而不是判断。“如果信的人应该服从有权管理神圣事务的所有教士，他们更应该服从上帝置于所有教士之上的主教。”[2]

教皇君主制理论在5世纪奠定了基本原则，在中世纪最初的几百年中，它又得到进一步发展。它的发展主要表现在两方面，一是将这些原则具体化，二是为其提供更充分的理论根据，包括神学的、法学的、历史的等等。[3] 这里我们略过数百年的具体发展过程，直接进入它的成熟形态。

一直到11世纪中期，教皇君主制理论主要停留在理论形态，是教皇不断提出的一种要求。它赋予教皇的最重要的一些权力在数百年中并没有实现，有的只是偶尔得到实现。也就是说，它还没有完全定型为合法的体制。但是它作为一套在教权与俗权关系上的价值观念，为越来越多的人所接受，教会领袖也将其作为确定不移的目标。终于，到11世纪下半叶的教会改单运动中，一套成熟的教皇君主制理论被宣布为这场改革运动的纲领。

1073年，最坚定也最狂热的教会改革派领袖希尔德布兰德（Hildebrand）登上教皇宝座，即格里高利七世（Gregory Ⅶ）。在他的带领下，教权派怀着教皇君主制的理想，向王权发起了攻击。1075年，格里高利七世在一份文件中宣布了教会改革

[1] 引自陶理主编：《基督教二千年史——自一世纪至当代》，第201页。

[2] Brian Tierney, *Crisis of Church & State, 1050—1300, with Selected Documents*, p 14.

[3] 教士们为了给教权提供根据，不惜伪造出《君士坦丁赠礼》、《伪伊西多尔教令集》、《本尼迪克特·利维塔文集》等文件。

的纲领。我们将其选摘如下：

(1)罗马教会由上帝单独创建。

(2)只有罗马教宗能正当地称为普世的。

(3)只有他能够废黜主教或使其复职。

(9)惟有教皇的脚能被所有的王侯吻。

(12)他能废黜皇帝……

(14)如他愿意，他有权任命任何教会的教士……

(16)没有他的命令，宗教会议不能称为大公会议。

(17)没有他的认可，任何书或其章节都不能视为教会法规。

(18)任何人都不能撤销他的任何判决，所有人中惟有他一人能撤销这种判决。

(19)他自己不受任何人审判……

(22)罗马教会从未犯错误，也永不犯错误，《圣经》作证。

(25)他可以不通过宗教会议废黜主教或使其复职。

(26)一个人如果不与罗马教会保持一致，就不能称为大公教会的。

(27)教皇能解除不义之人的臣民的忠诚誓约。[1]

这份文件今天称《教皇宣言》，这里即使没有囊括教皇历来所要求的所有权力，至少已经将最重要的权力宣布了出来。[2]教皇君主制理论在这里达到了它的顶点。

---

[1] Brian Tierney, *The Crisis of Church & State, 1050—1300, with selected documents*, pp.49—50. 这份文件夹在格里高利的1075年3月正式档案中，但它是否出于格里高利之手有时有争议。(Stephen M. Feldman, *Please Don't Wish Me A Merry Christmas, A Critical History of the Separation of Church and State*, p.300.)

[2] W. 乌尔曼说："从历史的观点看，这些条款没有以往教皇和教会文献所没有提到的新东西，它是将以往教皇所要求的权力以简洁的方式归纳到一起。"(Walter Ullmann, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, p.153.)

## 3 教权与王权之争：孰高孰低？

在这里和下一节，我们将聚焦于以叙任权之争（1075—1122年）为开端直到14世纪初落下帷幕的教权与王权之争。叙任权之争使教权占了优势，随之而来的是教权急遽扩张的年代。到1302年，有“中世纪最后一位教皇”之称的卜尼法斯八世（Boniface Ⅷ）发布的《一圣通谕》，将教权派理论推向极点。然而他在次年遭受的屈辱和随后教廷迁往法国附近的阿维农，沦为“巴比伦之囚”，标志着教权不可挽回地衰落了。二百余年一个轮转，历史见证了教权的极盛与王权的壮大。

这场斗争表面上的起因是主教的世俗授职、圣职买卖和教士独身等问题，即教会世俗化问题。改革派的直接目的是纯洁教会。但它触及到更深的层面，要从根本上重新调整教权与王权的关系。这场旷日持久的斗争是长期以来教权与王权矛盾的总爆发，双方都充分调动自罗马帝国时代以来的各种思想资源，对各自的理论进行了最充分的阐述。中世纪的政教二元化权力体系在这场冲突中达到极致，而相关的理论也臻于成熟。

在二元化权力体系下，教皇与皇帝是同根连体的双头鹰。它们扎根于共同的宗教信仰，诉诸于同一个历史传统。对双方的共同基础，他们是不争的。他们也都承认对方的合法性和双方互相依存。他们所争的是：在同一共同体内，两种权力体系孰高孰低？他们各自的权力性质如何？相互的地位和权力关系怎样？各自的权力范围如何界定？围绕这些问题，展开了长达数百年的“双皇斗”。

在争斗中，教权派（papalists）和王权派（royalists or imperi-

alists）双方都不断提出一个关键性问题：在教皇与皇帝、主教与国王之间，谁高于谁？但他们的理论极易引起理解上的混乱，因为在中世纪特定的语境下，当说一种权力高于另一权力时，可能意味着两种不同的涵义：其一，某一权力就其本身的尊严、荣誉、重要性、内在品质或价值等方面高于（superior）或优于另一种权力；其二，在两权关系中，某一权力是最高（supreme）权力，它是另一权力的源泉，在权力关系上高于另一权力，另一权力要服从它的指导、监督、裁决或指挥。

在第一种涵义上，教权高于王权被多数中世纪理论家所承认。这里的“高于”主要是“优于”或“重于”的含义。基督教信仰重精神而轻世俗，属灵等级优于属世等级，所以，精神权力管理的事务比世俗权力管理的事务重要，教会权力的尊严高于世俗权力，负责精神事务的教皇具有超过负责世俗事务的皇帝（国王）的尊荣。[1]这是源于基督教基本信仰的自然结论。在这个问题上，双方分歧并不大。

阅读中世纪的文献，精神权力的尊严高于世俗权力的论断随处可见。在叙任权之争前，主教沃伦纳的拉特鲁斯（Ratherius of Verona）劝国王尊敬主教，要记住，他们高于他，而不是他高于他们。他声称，主教除上帝外，不受任何人裁判。主教处于高于国王的层面上，国王由主教创造，主教却不是由国王任命。他敦促主教记住：他们的尊严没人能比，国王的王冠与主教的法冠比，如同铅块与金条相比。国王和诸侯需向牧师低头，恭听其教训。[2]一些人把教皇描写为“王中之王”、“万王之王”、“皇帝之王”等，其涵义一般并不是指教皇是皇帝或国王之上的专制君主，而是说其荣耀和

[1] 某些教权派承认俗权由国王行使，教会不要干预的一个重要原因，是因为俗权属于较为低级的权力，教士们应不屑于卷入其中。

[2] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅳ, p.41.

尊严高于所有的人。[1]

教皇英诺森三世（Innocent Ⅲ）在提升教皇地位方面影响最大。格里高利七世仅满足于彼得代理人的地位，而对英诺森三世来说，教皇是基督（有时是上帝）的代理人。在一次授职布道中，他说自己高踞于所有民族和王国之上，被授予充分的权力，“低于上帝但高于人。审判所有的人，但自己只受上帝的审判”。[2]

即使是王权派，一般也能承认教权在精神和道德上处于较优势的地位。对此，巴黎的约翰的态度具有典型意义。他虽然属于王权派营垒，极力为世俗权力的自主性辩护，认为“牧师在精神事务上是更高的，而统治者在世俗事务上是更高的”，但他承认牧师比国王更伟大，更高贵，只是不能因此推论出前者在一切方面都更伟大。[3]他指出：“在尊荣（dignity）上，时间上在后者一般优于在前者；完善的优于不完善的；目的优于手段。故我们说，教权在尊荣上高于和超过王权。”[4]

13世纪最重要的民法学家奥多弗里德（Odofridus）承认皇帝应该掌握高于所有人的权力，在世俗事务上没有人的权力大于他。但在进一步谈到教皇与皇帝关系时，他却认为，教皇在尊严上高于皇帝，因为皇帝由教皇批准，皇帝称他为父亲，而教皇则称皇帝为儿子。[5]

---

[1] See ibid., Vol. Ⅳ, pp.42, 45, 287.

[2] Brian Tierney, ed., *The Crisis of Church & State, 1050—1300, with selected documents*, p.132.

[3] See Brian Tierney, ed., *The Crisis of Church & State, 1050—1300*, p.209.

[4] John of Paris, *On Kingly and Papal Power*, in Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, ed. *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, p.413.

[5] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅴ, p.356. 如在教皇卜尼法斯八世给法王菲利浦的信中开头即写道：“听着，可爱的儿子。”（Brian Tierney, ed., *The Crisis of Church & State, 1050—1300, with selected documents*, p.185.）

双方真正的分歧在第二种涵义上，也就是说，在真正的权力关系上，或司法管辖权上，教皇与皇帝谁是基督教共同体（帝国或广义的教会）的最高权威？他们都承认两权性质不同，应该分开，但两权绝不是平等的，每一方都声称此权高于彼权，为此双方展开了殊死的斗争。

不过在这一层涵义上，双方所争的“高于”并不完全意味着全面的统治、领导、指挥和支配权，它更多的是指导权、监督权、裁判权、监护权；在方式上，它主要是间接意义上的权力，很少意味着直接意义上的权力。

教权派不满足于教权在尊严上和道德价值上高于王权，而是要实现对王权的真正监督和控制。极端教权派甚至要实现真正的神权政治，即教皇作为宗教领袖，掌握基督教世界的最高权力，而君王只是一个俗人，是教会负责世俗事务的官员或代表，要服从教皇的指导。有一种理论认为，教皇的权力是基督教共同体的立法权和法律监督权。“天堂的钥匙”的实际含义被理解为“法律的钥匙”。皇帝执掌的是具体的管理和执行权，在关涉基督教社会基本原则和根本目标方面，皇帝要服从教皇的指导，受教皇权力的监督。

根据一般教权派的观念，王权源于教权，精神权力是因，世俗权力是果。教皇捆绑和释放的权力是世俗权力的最终源泉，教权是王权的最终控制力量。在纯粹的权力关系上，王权低于教权，必须服从教权出于宗教目的而作出的裁判。

有的神学家论证说，负责人生最终目的的精神权力必须控制和领导负责较低目的的世俗权力，这才是正当的社会秩序。根据神法，世俗权力在所有的事情上都要服从精神权力。如果说教皇有权管理人们的灵魂（这是大家公认的），那么由于肉体受灵魂的支配，所以肉体也受教皇的支配。世俗权力如果没有经过教会批准，就没有合法性，这样的王国比匪盗团

伙好不了多少。托马斯·阿奎那认为，世俗秩序的职责是引导人达到美善的生活，但人生还追求更高的目标，即天堂的幸福。在人生两种目的中，关心次要目的的人必须服从关心更高目的的人。基督既是牧师，又是王。这个世界的职权不仅属于世俗君王，也属于教士，特别是教士之首罗马教皇。所有基督教之王都应服从他，就如服从基督本人。[1]在一般场合，他区分了世俗与精神权力领域，但有一个例外，教皇同时掌握两种权力，在两方面都是最高的。

一些教权派人士认为，没有教会使其得到再生和赦罪，任何人不能合法地享有权力。所以教会掌握着对世俗权力的最终控制权。虽然在某些场合，教皇不能直接行使世俗权力，但他通过指导和命令来行使。所有世俗君王必须将其视为在上者和领袖，服从他如同服从主耶稣基督。如果教皇的命令与世俗君主的发生冲突，人们必须服从教皇。教皇不仅在精神事务上，而且在世俗事务上，是全世界真正的君主。[2]

关于教权与王权孰高孰低的争论集中在教俗两界最高权威教皇与皇帝之间的关系上。[3]自丕平的先例之后，教皇为皇帝涂油和加冕便成定规。教俗双方都承认，涂油礼是摹仿《旧约》中犹太国王的范例，而加冕则进一步解释为使皇帝成了罗马帝国的继承人。这种仪式普遍被认为是使他们由继承、选举甚至篡夺得来的皇位具有合法性质甚至神圣性质的标志。由于中世纪西方人的心理特点，加冕礼这类宗教仪式所包含的象征意义影响很大。不过，教俗双方对其都作出对自己有利的解释。

教皇给皇帝加冕，为统治者提供了礼仪和魔力方面的因

[1] 《阿奎那政治著作选》，第85—86，23—24页。

[2] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. V, pp. 398—414.

[3] 在各个王国和公国，教皇或大主教与该国王公的关系也与此类似。

素,从而使皇权具有了神性,这使皇帝有了摆脱教皇的根据。皇帝方面认为,通过涂油礼和加冕礼,他直接得到上帝的恩典和特许,成了上帝在人间的代表,被称为"主的涂油者"。从此,他已经是"基督的映像",是上帝在尘世的代表,只对上帝负责,人间没有权威能够管辖和制约他。

然而教皇方面却另有说法。因为教皇在给皇帝加冕的同时、也等于为自己加冕使其成为精神帝国的皇帝。皇帝需要教皇的加冕使其权力神化,但因此也使教皇有了口实,主张皇权源于教皇。他们强调涂油加冕仪式是由教皇主持的。是教皇充当了上帝与君主的中介,也是他们把皇冠从东方人手里转移给日耳曼国王,从而创造了新的帝国。所以,皇帝的权力虽然最终起源于上帝,但直接起源于教皇,是由教皇通过加冕礼授予的。通过这种神圣的仪式,皇帝成了新的人,是"罗马教会的特殊儿子",[1]必须服从教皇的权威,如教廷的一位官员那样以其受罗马教会付托的物质权力为教会服务。

王权派有人解释说,通过涂油,国王事实上已不是俗人,他已经分享了牧师的职权。但教权派对涂油的意义作出另一种解释。主教与皇帝的涂油不同,皇帝的要低得多。因为它的涂油是死的权力的标志,而主教的是生的权力的标志。还有人提出,主教涂油在头上,皇帝涂油在两肩之间和执剑的右臂;国王仅仅是涂油,教士是涂圣油。且国王不是被别的国王涂油,而是被教士涂油。[2]

这样,皇帝需要教皇的加冕来神化王权,而教皇也需要通过为皇帝加冕来提高自己。同一事件,成为双方论证自己高于对方的根据。

---

[1] Walter Ullmann, *Medieval Political Thought*, p. 95.

[2] 加冕仪式上其他一些手势、语言、服饰、器物等,都被神学家们赋予了抽象的政治意义。

教权派的理论常借助于灵魂和肉体的比喻。这个比喻一般用来指教士(属灵等级)与俗人(属世等级)的关系,当然也适用于教士的总代表教皇与俗人的总代表皇帝的关系。在中世纪，这个比喻在学者的著述和官方文件中被无数次地引用。它表达的意思在于:第一,由于灵魂高于肉体,所以教士高于俗人;第二,由于灵魂支配肉体,所以俗人要服从教士的权威。

教权派的理论还常用另两个比喻来表达。

其一是"日月论"。这个比喻是说,按《圣经》记载,上帝创造了两个光体,即太阳与月亮。教皇的权力好比太阳,皇帝的权力好比月亮。有的人从中引申出结论,太阳的光大于月亮,教皇的权力高于皇帝。比如教皇英诺森三世就宣称：教皇在精神事务上是最高的。上帝在神圣的苍穹,也就是大公教会,创立了两个巨大光体，即两个伟大的职位：教宗和皇帝的权威。因为太阳司白昼,大于负责夜晚的月亮,所以教宗大于国王,王权的荣光源于教宗的权力。[1]但也有人更进一步,由月亮的光来自太阳论证皇帝的权力直接来自教皇。日月论的比喻起初只用于皇帝，到 13 世纪末，则推广开来也用于没有加冕的国王。

其二是"两剑论"。这是从《圣经》提到的耶稣让门徒准备两把剑的说法中发挥出来的。[2]格里高利一世最早提出了两剑论，但他主要是用来阐述基督徒尘世生活与天国生活的关系。到叙任权之争时代，教权派将其主要用于尘世中教会与世俗当局之间的关系。按他们的解释，这两把剑即精神权力和世俗权力。耶稣把这两把剑都交给了教会,一把供它使用,

---

[1] Henry Bettenson, ed., *Documents of the Christian Church*, 2nd. edition, p. 112

[2] 《圣经·路加福音》,第 XXII 章第 38 节。

一把为它使用。通过加冕仪式，教皇把世俗权力交给了皇帝。所以教皇是世俗权力的真正所有者，而皇帝只是受教皇委托的世俗权力的实际占有者。B.特尔纳评论说："整个政治虚构的倒置的金字塔，就竖立在《圣经》这一段话的脆弱的基础上。"[1]对神秘主义者和民众的意象来说，从预言中抽取出来的东西或者对《圣经》的暗喻性解释比直接的文字更有吸引力。经文一旦经过这样的解释，就具有了与经文同等的权威。[2]



由于中世纪西方人重视政治权力的合法形式和法律根据，所以教皇便利用了两个伪造的文件来伸张其权力。

其一是《君士坦丁赠礼》。该文件大约在8世纪50年代教皇为丕平涂油之前即已被伪造出来，[3]并作为后来教皇主持涂油和加冕仪式的根据。文件声称，君士坦丁皇帝在将首都迁往君士坦丁堡时，将旧罗马以及所有西方领土都赠给了教皇。他也把皇权的标志和象征如宫殿(拉特兰宫)、节杖、旗标、紫袍等都赠予了教皇。赠品中还包括皇冠，只是教皇又将皇冠还给了皇帝。中世纪的人一般都相信这个文件是真实的。[4]经过神学家的解释，它成为王权源于教权，教皇拥有最高世俗权力的法律依据。乌尔曼说："这个伪造对中世纪欧洲的一般影响和对教皇权位的特殊影响是无法估量的"。[5]而沃格林

[1] Brian Tierney, *The Crisis of Church & State, 1050—1300, with Selected Documents*, p. 8.

[2] 与教会的解释相反，皇帝党则认为世俗之剑给了约翰。《萨克森法典》的一条注释说："圣彼得掌握的一种教会法权，现在属于教皇们；其他一种属于约翰的法权，现在属于国王。"(参见詹姆斯·布赖斯：《神圣罗马帝国》，第100页。)

[3] 关于这份著名的伪造文件的诞生日期学者有很大分歧，有些人认为它出现在9世纪初。(See Eric Voegelin, *History of Political Ideas*, Vol. II, *The Middle Ages to Aquinas*, p. 60. Note, 6.)

[4] 间或也有人提出过怀疑，但真正将这一伪造揭穿要等到文艺复兴时代。有关情况参见昆廷·斯金纳：《现代政治思想的基础》，第210页。

[5] Walter Ullmann, *Medieval Political Thought*, p. 59.

在估量这份文件的影响时感到需要创造一个新词汇，即将东方"恺撒—教皇主义"(Caesaropapism)的政教关系倒置过来，称其为"教皇—恺撒主义"(papal-caesarism)。[1]

另一个伪造文件是《伪伊西多尔教令集》。它声称是自后使徒时代至8世纪历任教皇和宗教会议文件的"抄本"。它内容庞杂，有真有假，包括了教权派思想的基本观念。自9世纪教皇尼古拉一世（Nicholas Ⅰ）首次援引它之后，在整个中世纪，它为教皇提供了一个"真正永不枯竭的武库"，对教皇来说，是"仅次于《圣经》的最有用的工具书"。[2]

在政教之争的年代，有没有人主张精神权力在世俗领域也高于世俗权力?这个问题殊难回答，个别人的言论也许有这种倾向，但它仅是少数人的观点，在教会里没有任何权威。格里高利七世虽然要求对国王和皇帝行使与对其他俗人同样的精神审判权，声称他有权开除他们，割断他们与信徒社会的联系，有权仅仅出于精神原因，与宣布开除教籍一样废黜他们，宣布对他们的誓约无效。但这并不等于要求精神权力在世俗事务上是最高权威。他对皇帝的管辖权仍然是精神性的，废黜皇帝是一种世俗权力，但教皇在这里是将皇帝作为基督徒而非最高世俗首脑来对待的，没有超出纯粹教权的范围。

应该说，即使教权派主张教权从整体上高于王权，但并不意味着他们同时也主张教权在世俗事务上也是最高的。我们必须明确，精神权力高于世俗权力与精神权力在世俗事务上高于世俗权力是不同的概念。前者意味着教皇有权对最高世俗统治者实行监督和宗教性惩罚，后者意味着教皇在世俗事

[1] Eric Voegelin, *History of Political Ideas*, Vol. Ⅱ, *The Middle Ages to Aquinas*, p.60.

[2] Walter Ullmann, *Medieval Political Thought*, p.85.

务上行使最高统治权。如果有的人主张教皇在世俗领域也有最高权力，那一般意思是指教皇从外面对世俗领域权力的运用实行监控，通过制定基督教共同体的基本准则和对世俗统治者的监督指导而间接地指导世俗生活。[1]

教权派要求精神权力高于世俗权力，主要是针对世俗统治者本人。在他们的观念中，教权对世俗事务的控制是间接的，是通过指导、监督和裁判世俗统治者的方式实现的，而不是直接在世俗领域里实行统治。[2]即使像英诺森三世那样权势最为显赫的教皇，也回避精神权力在世俗领域高于王权的论断。他明确主张的，仍然是精神权力在尊荣上高于世俗权力。[3]阿奎那虽然声称教皇在世俗和精神事务上都有最高权力，但“教皇在世俗事务上有间接的而非直接的权力”。正是教皇的精神权力指引人们达到终极目的，即认识和喜悦上帝，在关涉到人类生活的终极目的的安排时、也就是在这个意义上，世俗权力应该服从教皇。[4]

即使像罗马的吉尔斯（Giles of Rome）那样的极端教权派，

---

[1] 反教权派也部分地接受这种间接权力，巴黎的约翰认为，教会对世俗事务只有“间接”的权力。精神权力只能用精神权力去强制、纠正和谴责，精神强制的最高表现（最终限度）是开除教籍，将其从教会的精神共同体和信徒的同伴关系中永久分离开。（See Arthur P.Monahan, *Consent, coercion, and Limit, The Medieval Origins of Parliamentary Democracy* p.204.）

[2] 奥卡姆的威廉称：如果教皇干涉世俗事务，那无异于是在“收割别人的庄稼”。

[3] 老一派教会史家如 A. 豪克（Albert Hauck）和 J. 哈莱尔（Johannes Haller）认为，英诺森三世“想实现具有无限权力的世界君主的灾难性迷梦”。但一些现代的著名学者如 M. 麦卡容（M.Maccarrone）、M. 奥诺里（Mochi Onory）、F. 坎姆夫（F.Kempf）、H. 梯尔曼（H.Tillmann）等都认为，英诺森三世的国家与教会理论建立在谨慎的二元主义基础上，而不是教皇总揽最高精神和世俗权力的神权理论基础上。（Brian Tierney, ed., *The Crisis of Church & State, 1050—1300, with selected documents*, pp.127—128.）

[4] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅱ, pp.216—217; Vol. Ⅴ, pp.353—354.

他为教皇在世俗领域所要求的权力仍然是间接的。他将教皇的权力解释为"统治"(dominium),即不仅是高于或优于王权,而是对基督教共同体的治理和统治。他把教权视为"在上者"(major),王权是"在下者"(minor)。不过,尽管首要的和最高的权威即主权在教皇手中,但教皇并不直接处理世俗事务,而是通过世俗权力中介。权力只有教皇才有,权力的使用则在国王。统治权在教皇,管理权在国王。教皇所做的,是指导国王如何正确运用权力。[1]按吉尔斯的理论,不仅世俗统治者而且属于他们的世俗事务也在精神权力的管辖和统治之下。"首先信徒自己,其次是归他们所有的,都要服从教会。"[2]但精神权力之所以统治世俗事务,是因为它对世俗统治者的统治权,也就是说,教权是通过对世俗统治者的统治权而享有对世俗事务的统治权的。

还有些教权派人士积极为教皇谋求某些世俗权力,但这也并不意味着他们要使教皇在整个世俗领域享有最高权力。教皇曾要求得到对某些王国和公国的封建宗主性权利和权力,[3]但他们并没有把这种权利视为教皇职位的必然结果,也没有将其普遍化。

当教权派与王权派争论哪种权力更高时,有时意味着教皇或皇帝本人不受对方权力的监督和控制,却有权监督和控制对方。它并不意味着一方可以直接支配和管理对方领域内

[1] 吉尔斯阐述的政教关系概念类似于近代议会制国家中议会与内阁的关系。W. 乌尔曼说:他关于教权的理论"是主权概念的中世纪表达方式"。(Walter Ullmann, *Medieval Political Thought*, p.127.)

[2] Giles of Rome, On Ecclesiastical Power, in Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, ed. Medieval Political Philosophy: A Sourcebook, pp.392—393, 398.

[3] 英诺森三世曾表示,教会自由没有什么地方像罗马教会既有世俗权力又有精神权力的地方那样得到更好的保障。(Brian Tierney, ed., *The Crisis of Church & State, 1050—1300, with selected documents*, p.132.)

的事务。

1047年，一位主教警告皇帝：教父的教义很清楚，除了上帝没人能够裁判教皇。一位法国教士说得更明确：就如俗人向牧师忏悔，牧师向主教，主教向教皇，而教皇只向上帝忏悔。上帝将对教皇的裁判权留给了自己。[1]教权派在反对皇帝控制教皇的同时，又极力主张皇帝作为基督徒应该受教皇的宗教权力的管辖。教皇作为最高宗教和道德权威，有权监督皇帝的行为，对他实行从一般惩戒到开除教籍的各种处罚。[2]

皇帝方面虽然一般说来都承认教皇职位的尊荣，但同时也主张对教皇的监控权。比如，假如教皇成为异端，皇帝有权通过召集宗教会议罢黜他。也有人主张，皇帝有权干预教皇的选举，当出现不正当或有损帝国尊严的选举时，或出现有争议的选举时，皇帝有权作出裁决。

面对教权派的进攻，皇帝坚持要求基督教共同体首领的地位。对他来说，教会是帝国的一部分，精神权力是帝国的粘合剂，是帝国命脉所系，他不能漠然置之。

罗马法集中表达了罗马帝国时代皇帝一方关于王权与教权关系的思想。查士丁尼承认，主教和皇帝两种职权是上帝赐予人类的两大礼品，前者管理神的事务，后者照管人类事务。两者有同一的起源，共同管理人类生活。但皇帝有责任维护真正的基督教教义和教士的团结，为达此目的，国家需要正确地治理。教士保持道德和教义上的良好状态，对帝国是至

---

[1] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅳ, pp. 18—19.

[2] 在卜尼法斯与菲利浦的斗争中，后者被指控的罪名包括：压迫臣民、教士、贵族、城市和整个王国；妨碍教宗行使合法权利，如授予荣誉、圣职、圣俸等；使教会人士到他的法庭受审；不允许使用精神之剑反对那些损害了教士的人；在受他保护的修道院不允许行使教会司法权。（See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, Vol. Ⅴ, pp. 385—386.）

关重要的，因此之故，需要帝国对教会进行监督。[1]这样，查士丁尼就在承认两权分工的同时，对两者关系作出了有利于皇权的定位，即皇帝而非主教是最高的(supreme)。

中世纪的王权派继承了罗马帝国的传统，极端王权派以罗马帝国政治模式为理想，要求将教皇置于皇帝控制之下。[2]有人认为，教皇作为一种职位，在精神上有最高权威；但作为一个人，要受人间权力的管辖。有人指出，即使基督和他的使徒在世间也都服从皇帝，因为他们的国不属于这世界。他们的后继者也应如此。皇帝被视为上帝在人间的代理人，受上帝恩典执掌基督徒共同体的最高权力。有人把皇帝与教皇关系与上帝位格中父与子的关系相比。国王在其王国的身体中，是圣父的形象，主教是圣子(基督)的形象。王国中所有主教须服从国王，如子服从父。[3]

教皇发起"教皇革命"争取"教会自由"，但它同时也反弹出"帝国自由"或"王国自由"的要求。在11世纪之前，王权在现实生活中基本上处于优势地位，这主要依靠历史传统和王权所拥有的物质力量。[4]但在理论领域里，他们也不得不求助于基督教神学，这使他们面对教权派进攻的时候，其理论显得苍白无力。11世纪末开始的罗马法复兴和13世纪的"亚里士多德革命"使王权派获得了新的理论武器，从此，王权派在理论上开始丰满起来，并逐渐压倒了教权派。

巴黎的约翰从亚里士多德的原则出发，将国家视为自然

[1] See Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought*, p. 12.

[2] "奥托三世希望把德意志与意大利、帝国与教皇统治合而为一，成为一个类似古代罗马帝国或拜占庭帝国的神权政治的帝国。他想作为一位众皇之皇，同时又作'基督的最卑下的仆人'。"(埃里希·卡勒尔：《德意志人》，第79页。)

[3] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅳ, p. 268.

[4] 一位大臣对教皇说："你的权力只是言词而我们的是实在的。"(Walter Ullmann, *Medieval Political Thought*, p. 202.)

的秩序,其存在是为了共同体的福祉。他也承认,教会在人类生活中有其必然地位,其职责是引导人达到超自然的目的。这样一来,世俗的可以等同于自然,精神的可以等同于超自然。按以往基督教的"总体"观念,世俗的和精神的分界线不可能找到。但是现在自然和超自然概念的引进使这种区分成为可能。既然世俗可以等同于自然,就可以确定地说它是自主的,因为它建基于它自己的自然的法律。而且,它追求自己的目的。在以往的理论中,世俗的仅仅是精神权力的附属物,现在它以自己的权利为基础,成为自主的和重要的领域。[1]

早期王权派拒绝承认皇帝权力来源于教会,认为它直接来源于上帝。但中世纪晚期的神学家越来越强调王权来源于社会共同体、民族共同体或人民。[2]

奥卡姆的威廉(Willian of Occam)认为,皇帝的权力源于上帝,但通过人。西班牙的索托(Soto)说,国王的权力不是直接地来源于上帝,除某些特殊情况,如扫罗和大卫外,他们一般是由人民建立的,其权力来源于人民。[3] 耶稣会著名作家苏瓦利兹(Suarez)也坚持,政治权力并非由上帝直接授予任何一个人。所有政治权力和法律的最终来源是共同体。[4]这样一来,上帝就被推到终极来源的冥冥深处,王权的直接可见的来源是人民共同体。它的意义在于将教皇从上帝与王权之间挤了出去,从而使王权建立在新的基础之上,抽掉了教权干预世俗事务的法理基础。

---

[1] See ibid., p. 202.

[2] 卡莱尔认为在这里应慎用"人民"(people)概念,它是容易引起歧义的现代概念,在中世纪,恰当的术语是"共同体"(community)、"共和国"(Respublica)或"社会"(Universitas),这是更准确的中世纪概念。(Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅵ, p. 206.)

[3] See ibid., Vol. Ⅵ, pp. 44, 255.

[4] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅵ, pp. 345—346.

王权源于人民思想的流行，得益于对罗马法的研究。罗马法记载了大法学家乌尔比安的一句名言："皇帝的决定都具有法律的效力，因为人民已经把他们的全部权力都通过王权法转移给了他。"[1]在中世纪罗马法学家那里，这句话成为王权源于人民的法律根据。法学家们在政治权威的来源问题上没有分歧，大家都同意政治权威来源于共同体。的确，它的最终来源是上帝，但是通过共同体而不是教皇来源于上帝。人们的分歧在于，人民将权力让与皇帝的行为，是一次性的永久让与，还是可以收回的。但无论如何，政治权力来源于人民，这是没有疑问的。[2]

世俗权力独立性原则还得到亚里士多德理论的支持。通过13世纪后半叶的"亚里士多德革命"或"复兴"，神学家对亚里士多德进行了基督教的洗礼，同时也使基督教政治哲学经历了亚里士多德的洗礼。亚氏的影响带来一种新观念，即国家的自主性观念。亚里士多德的名言"人是天生的政治动物"又为神学家们所津津乐道，国家被理解为自然现象，人性的产物，有相对独立的价值。巴黎的约翰汲取了亚里士多德和发展了阿奎那，他将教会与王国并列，认为教会是纯粹而简单的神秘团体，而王国是自然的政治体，因教会是纯粹的神秘团体，其首领的职责纯粹是圣礼性的，它不是组织性的和法律性的团体，不能合法地干预公民世俗生活，向统治者发号施令，教会首脑的惟一职责是管理信徒的圣事。这样他就鲜明地区分了"自然的政治团体"和"基督的超自然的神秘团体"。通过将教会定义为"超自然"的，就将其请出了尘世

[1] 《学说汇纂》，第1卷，第4章第1节。

[2] 在中世纪，王权源于人民并不意味着现代式的选举，不是纯粹点算选票的结果。它可能包含有限形式的选举，但也可以是通过咨询的方式，遵循习惯法或共同体生活原则的方式产生国王。

间。[1]根据他的阐述：国家制度“源于自然权利，源于民族权利”，它并非源于教权。[2]

由于将王权建立在新的基础上，到中世纪末期，王权就能够以民族的代表自居，唤醒和聚集民族的感情和力量，与教权展开较量。比如在与教皇发生冲突时，法王菲利浦便首次召集全国三级会议（1303年）以取得民族集体的支持。[3]以往的王权是封建等级体系的最高领主，现在则成为民族共同体的代表。各种新兴的进步力量都辐辏于王权周围，以民族共同体的权力为基础的王权终于压倒了教权。

## 4 教权与王权之争：权界何在？

在这场教权与王权的大搏斗中，两权的分化达到中世纪的顶点。双方既要守护自己的禁脔，又要侵夺对方的领地；既要相互介入和纠缠，又要相互挣脱与分离。争论的双方都承认，在同一基督教共同体内存在着两种性质不同的权力：精神权力和世俗权力．它们应该合作，不应该分裂；应该分工，但不能合并。但问题在于，精神权力与世俗权力、“上帝的物”与“恺撒的物”有很大一部分在现实中互相缠结、交叉重合。难以分得清，理得开。“人们信守的原则是清楚的，相对来说也比较简单，但两种权力的实际关系却十分复杂。”[4]在两种权力范围的交叉重叠地带、模糊地带，双方展开了激烈的争论。

---

[1] Walter Ullmann, *Medieval Political Thought*, p.201.

[2] John of Paris, *On Kingly and Papal Power*, in Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, ed. *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, pp.406, 414.

[3] 这是法国等级议会的开端。从这里也可看到，在教权与王权的鹬蚌之争中，人民是获益者。

[4] Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅳ, p.2.

**(1)关于主教的叙任权**

争论最初集中在世俗统治者在主教选任方面的权力即“叙任权”问题上。[1]它涉到教会组织上的独立性问题。

如前所述，直到主教叙任权冲突开始前，在主教任命上人们一般接受的原则是：教区教士和人民选举；大主教同意；君主认可。其中任何一个因素都不能被忽略。但是，这几个因素的实际影响远不是平衡的。在世俗化和封建化的过程中，主教已不再是纯粹的圣职，他们由于占有领地和在国家中担任高级官职而深深卷入封建主义的“领主—陪臣”的授封网络以及世俗的权力体系中。由于主教的世俗角色对帝国愈来愈重要，所以皇帝在主教的任命上发挥着关键性的作用。

这样一来，二元化权力体系的双头怪物在主教身上表现为连体的特征。他们一身兼任精神的和世俗的角色，所以成为教权与俗权争斗的焦点。从皇帝方面说，主教和修道院长无疑是教会的支柱，但它同时也是帝国的支柱。从帝国的需要出发，皇帝希望他们在行政能力和对王室的忠诚等方面值得信赖。很自然，他们需要控制这些职位的选任，特别愿意由在皇室教堂中服务的教士充任这些教职。但教会的改革派却要求这些职位按宗教原则来控制，使他们摆脱世俗权力的羁绊，献身于教会的利益。

教皇格里高利七世就职后，即对世俗权力的“叙任权”发出了禁令。他规定，所有神职人员都不能从国王、皇帝和其他俗人那里接受主教、修道院长等教职的任命。所有平信徒这样做都是无效的。任何人从世俗人士手中得到的主教、修道

---

[1] 中世纪文献中，“叙任权”（investiture）有多义性，可指严格意义上的授予主教象征宗教权力的牧杖和权戒，也可泛指一般神职授任。（See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅳ, pp. 74—75.）

院长职位，都不被承认位列主教和修道院长行列，接受和授予者都会被开除教籍。它规定，当地方主教空位时，教皇或大主教送去一位主教，在他指导下，教士和人民在没有任何世俗人士支持或威胁的条件下进行选举，然后经教皇或大主教认可。这样，教皇就在这里僵硬地和清楚地禁止了所有世俗"叙任权"。

在争论中，皇帝派一方承认，在主教的职位中，有精神和世俗方面的本质性的区分。世俗权力要求决定神职的任命仅涉及其世俗方面。维多(Wido)阐述道，有必要清楚区分主教权力的两个方面。一方面，其职位是精神性的，所有精神性的权力都是通过其他主教由圣灵授予的。另一方面，他还有世俗权力和财产，这需由君主授予。圣灵授予他的精神权力不能服从皇帝权力，但作为世俗权力和财产的占有者，因为它们来自世俗权力，必须由世俗权力的继任者重新确认。[1]从这里，他找到了皇帝授任权的解释和理由。

教皇一派有时看起来否认世俗权力在神职任命中有任何权力。不过他们的主要矛头指向世俗统治者随其喜好任性而为的做法，突出强调教区教士和人民自由选举的权利。他们也特别抨击在主教的选任中由世俗权力的滥用而来的实践方面的罪恶。教会改革派重视教会的自由和纯洁，对世俗权力控制主教任命的作法深恶痛绝。接受世俗叙任权和买卖公职，被指责为主教的"通奸"行为。他们宣布，世俗授封的教职不具有神圣性，他们主持的圣事是无效的。1106年宗教会议上，一位主教认为，如果教会不能在无视国王意见的情况下选举主教，就等于使教会成为奴隶。在授任仪式上，皇帝授予权戒和牧杖是对神的权利的僭越，而效忠仪式有辱教士的尊严。[2]

[1] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅳ, p. 85.

[2] See ibid., Vol. Ⅳ, p. 114.

一位极端教权派的修道院长杰佛里（Geoffrey）在写给教皇的信中说：信仰、纯洁和自由是教会的生命，容忍世俗叙任权就破坏了这一切。他暗示，他宁可反叛教皇本人，也不会接受对教会自由和纯洁的毁灭。[1]

关于在主教授封仪式上是否应由皇帝授予权戒和牧杖的问题，表面上是仪式之争，实质上是意义之争。它涉及到主教的教权源于何处的问题。兰格利乌斯（Rangerius）是教皇党中的不妥协者。他认为，权戒和牧杖是神圣的象征物，不能从俗人那里接受。权戒象征主教与他的教会的联合，牧杖象征教牧和惩戒的权位。牧师的牧杖永不能臣服于剑。因此之故，他也强烈反对主教向国王宣誓。[2]

**（2）关于教皇开除皇帝（或国王）教籍及废黜其皇位的权力**

由于在教权与王权的斗争中教皇频繁祭起教权之剑，开除或废黜皇帝，而皇帝也以武力介入教皇的废立。于是，两权的总代表教皇与皇帝的相互管辖权问题便比以往更突出地呈现于人们面前。

教皇派坚持将教皇对一般信徒的宗教管辖权适用于皇帝。作为教会的最高精神领袖，教皇自认为享有“完满的权力”（英诺森三世），在天上与地上的“捆绑与释放”的权力。对普通信徒来说，牧师和主教即可行使这种权力，但对皇帝来说，这种权力特别由教皇来行使。[3]

这种权力集中表现在教皇开除皇帝教籍的权力上。格里高利七世为此项权利辩护道：如果说有什么人可以免除

[1] See ibid., Vol. Ⅳ, pp. 130—131.

[2] See ibid., Vol. Ⅳ, pp. 108—109.

[3] 对各国王公来说，主要由各国大主教来直接行使，有时教皇也会介入其中。

教会的审判，那是荒谬的，因为那意味着他在教会之外，离开基督。为论证开除皇帝或国王教籍的权力是合法的，他引证了历史根据，无疑，历史上不乏这样的先例。他问道：为什么上帝授予裁判精神事务权力的使徒继承人不能也裁判世俗事务呢？怎么能够设想，具有彼得的捆绑和释放的权利，有权打开或关闭天堂之门的教皇，却无地上的审判之权？所有由人创立的地上的权力，都要服从由上帝自己所创造的权力。[1]

显然，教皇在这里将人人在上帝面前的平等转换成了人人在教会面前的平等。教皇在地上代行上帝的职权，承担起对世俗统治者的监督职能。但教皇权力的实际作用却不那么纯粹，它既有道德监督作用，又有个人野心、恩怨和纯粹权力斗争的因素掺入其中。也因为如此，其权力的法律依据和实际效果都是不确定的。

皇帝在什么情况下会被开除教籍呢？在政教之争的年代，教皇实际援引的和教权派所主张的罪名大体上包括：第一，道德沦丧，生活上的污行；第二，异端行为，如未能在自己领地上尽到根除异端的职责，也与异端罪同等论处；第三，违背正义原则，施政暴虐，侵夺教会权利，压迫人民等；第四，未能履行宗教义务；第五，一般的失职和无能。

按教会的理论，皇帝或国王被开除教籍后，与别的被开除者一样，被视为患了精神上的传染病，人们需要回避他。有的教会法学家认为，所有的人不许与被开除教籍的人祈祷、交谈和吃饭，否则就会招致同样的判决。这样就切断了他生活中的正常联系，如果不甘冒受惩罚的危险，没有人能够与他正常交往。受到开除教籍处分后，相当于社会内部的流放，皇帝事

---

[1] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol Ⅳ, p. 205.

实上难以履行公务。在皇帝或国王拒绝服从教皇的时候，教皇还能够颁布对整个王国的禁令，禁止国内由教会主持的各种圣事，从而迫使国王屈服。

教皇开除皇帝教籍的权力有充分的理论的、历史的和法律上的根据，对此皇帝一方一般也不持异议。问题在于，教皇还由此更进一步，声称有解除臣民效忠的誓约，进而废黜皇帝的权力。这成为争论的焦点。

有的教会法学家认为，教皇无权直接废黜世俗统治者，因为他们的权力源于"上帝和人民的选举"，但教皇可以通过开除他们的教籍而间接地达到废黜他们的结果。[1]在格里高利看来，开除教籍的权利就包括废黜的权利，也就是说，后项权利已经包含在前项权利中了。教皇有权宣布某位君主是"被上帝抛弃的人"，从而废黜他。这是以上帝在尘世代理人身份行使权力。在这里，"捆绑与释放的权力"被引申为对皇帝的废立之权。因为，正是教会使人免去原罪，因而也是教会使一个人成为其财产、权力和特权的正当主人。那么，当一个邪恶的君主被教会剥夺了教籍后，就自然失去了世俗权力。所以教皇派一些人认为，开除教籍本身就中止了臣民与统治者的关系，被开除的统治者就不再有任何政治权力。教会法学家们也阐述了一个简单的逻辑：罪恶的誓言不必遵守，甚至作假誓也比遵守恶劣的誓言好。而只有教会有权认定什么誓言应该被遵守，有权宣布誓言无效，从而解除臣民对皇帝的誓约。[2]

然而皇帝一方认为，被涂油的国王不是普通的俗人，他只

[1] Brian Tierney, ed., *The Crisis of Church & State, 1050—1300, with Selected Documents*, p.118.

[2] 在中世纪西欧，国王与臣民间的关系是契约关系。国王登基时所做的承诺和臣民对国王的效忠誓约是维系两者关系的主要依据。违背誓约在宗教上是犯罪。但如果教会宣布臣民的誓约无效，则臣民不再有服从国王的义务，在特定形势下，这就意味着解除了对反叛行为的约束。

能由上帝来审判。除异端罪外,他不能因任何罪行被废黜。有的人认为,即使皇帝犯了异端罪,其废黜权也不在教皇而在国内王公贵族。面对教权的进攻,王权派坚守神圣权力与世俗权力的区分,这是基督以两把剑的形式在他的教会里建立的。教皇破坏了这个秩序,也就毁灭了两个权力的地位和威信。有人直接否认开除教籍的权力就必然意味着废黜的权力。他们认为,即使皇帝真的有罪,教皇也无权解除其臣民的忠诚誓约。我们知道,基督教传统里一直有一种理论,即使是邪恶的国王也是上帝的安排,臣民也需服从。



**(3)关于教会的世俗权力**

有关教会的世俗权力问题首先是法理上的问题,涉及到教皇是否具有高于世俗统治者的权力?是否在世俗事务上也享有最终权威?有关的争论我们在前一节里已经叙及。但在教权与王权的斗争中,还大量涉及一些具体问题。某一具体事项,王权方面认为属于纯世俗问题而拒绝教皇干预,而教皇方面却将其解释为具有宗教意义,坚持对其行使宗教管辖权。这里主要是权力范围之争。双方在承认精神权力与世俗权力分工的基础上,对一些模糊地带、交叉领域、过渡地带进行有利于自己的界定。

我们无意全面叙述有关争论,只选两个有代表性的问题,从中人们可见精神权力与世俗权力在试图分开时遇到的麻烦。

首先是教皇是否有权干预皇帝的选举。

德国王公坚持选举国王(加冕后称皇帝)是他们的传统权利,拒绝教皇染指。但教皇对此另有说辞。教皇英诺森三世在一次争论中为自己的干预行为辩护说,根据古老的法律和习惯,国王由德国人民和贵族选举,这是他们的权利,教皇无意侵犯他们的权利。但是,教皇有权审察被选举者是

否合格。教皇要为当选者涂油、授职和加冕，当然有按宗教标准审察当选者是否合格的权力。王侯们不能说，只要他们选举了，尽管是一致同意，哪怕是渎神者，或被开除教籍的人，教皇也要为其授职和加冕。[1]英诺森四世进一步发展了英诺森三世的思想。他不仅坚持教皇有权拒绝不合格的候选人，有权在冲突的选举中作出决定，还认为在选举者失职时，他自己能够任命皇帝。教皇一方另一个有力的根据是所谓"帝国转移理论"。根据这一理论，是教皇将帝国从希腊人手中夺回，赐予以查理曼为代表的日耳曼人，他们也有权收回这一赠赐，赠予比现任者更合格的人或民族。英诺森四世明确说过，皇帝从他那里得到帝国。他依此要求成为所有国家的"长上"(superior)，因为他是基督的代表。[2]

其次，是教皇是否有世俗事务的仲裁权。

按教权派的观点，由于俗权源于教权，教权对世俗事务享有最终控制权，所以，当皇帝空位期间，世俗王公犯了严重罪行而被废黜期间，以及世俗王公发生纠纷的时候，应该向教皇上诉，教皇有权作出仲裁。

英诺森三世经常干预世俗统治者间的冲突，竭力说服或强迫他们保持和平。在英王约翰和法王菲利浦发生冲突时，他出面仲裁。菲利浦拒绝教皇的仲裁，认为他无权干预封建事务。但英诺森三世认为，他并不是干预封建事务，而是受理关于有罪的控告。约翰控告菲利浦有罪，他有权对此进行调查。教皇有处理信徒犯罪问题的司法权，这是不容置疑的。在

---

[1] Henry Bettenson ed., *Documents of the Christian Church* 2nd edition, pp. 112—113. 所以，在菲利普与奥托的选举之争中，教皇因为菲利浦已被开除教籍、发伪誓和迫害教会等罪名，取消其选举资格，宣布支持奥托。但教皇避免使用"批准"一词，以避干涉选举之嫌。

[2] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. V, p. 324

写给法国主教的信中，他振振有词地为自己的权利进行了辩护。他称，在《圣经》中，基督让受伤害的人向教会求助。英王认为法王伤害了他，因此求助于教会，教皇不能不理。他否认教皇有权裁决诸如采邑问题，这种问题由封建领主去解决。但毫无疑问，教皇有权裁决罪的问题，有义务谴责人们道德上的罪，对国王也不例外。他还指出，两个国王间缔约条约，并由誓言保证，如果它们受到破坏，人们公认，违背誓言的问题要由教会处理。[1]

教皇以精神权力之名在世俗领域里行使的权力可以产生巨大影响。在著名的卡诺莎事件中，教皇使皇帝遭受最严重的羞辱。[2] 中世纪最有才干的教皇英诺森三世执政期间，最大限度地发挥了教权的作用。他使用高超的政治手腕，在各国和各派政治势力间纵横捭阖、翻云覆雨。在他执政期间，罗马教廷成为欧洲政坛上最有影响的势力。他曾迫使英王约翰称臣纳贡，也曾宣布英国著名的《大宪章》无效；他能强迫实力强大的法王菲利浦二世同被他无理废黜的王后复婚，也能拆散莱昂王阿方索九世与他近亲妻子的婚姻。

世俗权力对上帝王国的守护者具有极大的诱惑力。一些教皇也的确梦想过成为兼掌精神之剑与世俗之剑的君王。[3] 正如汤普逊所说："教会一旦尝着权力的甜味以后，再也不愿意离开那世俗的筵席了。"[4] 不过清醒的教皇也意识到这里

---

[1] See Brian Tierney, ed., *The Crisis of Church & State, 1050—1300, with selected documents*, pp. 134—135.

[2] W. 乌尔曼称这次事件为"来自上面的革命"。(Walter Ullmann, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, p. 159.)

[3] 据说卜尼法斯八世在1300年举行的百年大庆节上接见朝拜的民众时，坐在君士坦丁的宝座上，身佩宝剑，头戴帝冕，高声喊道："难道我仅仅是教皇吗？……我是恺撒——我是皇帝。"(参见詹姆斯·布赖斯：《神圣罗马帝国》，第96页。)

[4] 汤普逊：《中世纪经济社会史》(上册)，耿淡如译，商务印书馆，1984年，第81页。

潜伏的危险:一旦他们操掌世俗权力,他们就会世俗化。而一旦他们世俗化,他们的精神之剑就会钝化失灵。

所以,一般说来,教皇在世俗领域扩张权力是克制的。亚历山大三世(Alexander Ⅲ)和英诺森三世都曾拒绝干预封建领主的司法权。他们认为,只有当领主法庭不能主持正义时,才能向主教或教皇吁求。教会有责任保护受压迫和受到不公正对待的人,但教会不能替代正常的世俗司法程序。[1]精神权力能够伸展到某些世俗事务,但应该以为了人的灵魂得救为限。

教皇对世俗权力的侵犯,会激起世俗权力强烈的反抗。1246年法国男爵曾结成联盟,发誓不让教士染指除异端、婚姻和高利贷以外的事。卜尼法斯八世在与法王菲利浦的冲突中,主张精神权力高于国王的世俗权力,这不仅被俗人也被教士所否定。终于,这位怀有最大世俗野心的教皇遭受了最严重的羞辱。[2]随着卜尼法斯八世的死,精神权力也据有最高世俗权力的要求不再有任何重要的实际意义。

**(4)关于皇帝(或国王)对教会的监督权**

在与教皇激烈的争斗中,面对教皇废黜皇帝的威胁,皇帝常直接诉诸武力反击教皇,但有时他们也寻求合法的方式,通过召集宗教会议来废黜教皇。

直到叙任权之争的时代,皇帝在宗教事务中的作用是巨大的,对此很少有人怀疑。一般说来,皇帝有权召集宗教会议,颁布会议的决议;有权监督教会,裁决其内部纠纷,纠正其

---

[1] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅱ, p. 223.

[2] 法国人伪造卜尼法斯给菲利浦的信,称"你应在精神和世俗事务上服从我们",据此指责他妄图当法国的封建领主。对此卜尼法斯回答说,像他那样研习法律40年的人,熟知上帝建立了两个权力,不可能说出那样的蠢话。但国王不能否定,在关涉罪的问题上,他与所有信徒一样需服从我们。(Brian Tierney, ed., *The Crisis of Church & State, 1050—1300, with selected documents*, p. 187.)

错误，使其免于堕落和腐败；有权维持教会秩序和良好的管理，也有权干预教皇的选举。在历史上，尤其当出现像查理曼和奥托那样有权势的皇帝时，世俗权力事实上对教会内部事务行使着相当大的监管权。在王权与教权激烈斗争的年代，王权派能够从历史的先例中找到有力的根据。在那个年代，历史上的根据在人们的心目中是极有分量的。

亨利四世在与教皇的斗争中宣称，他是由上帝任命的，只能由上帝来审判，但教皇却可以由国王和主教审判并废黜。在回应教皇对他的处罚时，他称格里高利七世为“伪修士希尔德布兰德”，并命令将他赶下台。[1]一位支持亨利的匿名作者为皇帝在教皇选举中的权力辩护。他承认，一般说来，教皇不受人间权威的审判，但在出现不正当的、有损帝国尊严的选举或有争议的选举时则例外。[2]无疑，皇帝要对帝国的秩序负责，而教会秩序是帝国秩序的一部分。维多也为皇帝在任命教皇中的权力提供了有力的辩护。他解释教会法规说：俗人无权处理教会事务，可国王事实上不是俗人，通过涂油，他已经分享了牧师的职权。不过这并不意味着皇帝有任性的权力，他必须在教士和人民同意下，才享有任命教皇的权力。他不能任命不符合教规的人，也不能把根据教规属于教皇的权利据为己有。[3]

教权与王权的权界之争是一场旷日持久而没有结果的冲突。问题在于事情本身的性质，即教权与王权是相互交叉的，精神权力与世俗权力是相互渗透的。如果精神世界与世俗世界能够分开，事情就会简单和容易得多。可事实上这是不可能的。俗人和教士每一方都不仅服从一个权威，在某种程度

[1] Walter Ullmann, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, pp. 155—156.

[2] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅳ, pp. 225—226.

[3] See ibid., Vol. Ⅳ, pp. 228—229

上至少是两个，而两种法律体系有时至少涉及同一个问题。这就是困难所在。如卡莱尔所分析的，“在任何特定场合和特定国家所划出的教会法领域与世俗法领域的界限，都是粗糙的和不科学的”。当我们在一般术语的意义上，或脱离具体生活现实的抽象意义上谈论精神与世俗之分时，问题似乎很简单，但当人们将这种区分运用于现实时却是另一回事。“两种权力的相对权威的问题极其困难，中世纪没有达成最终解决，直到今天我们也没有。”[1]

## 5　教权与王权之争：妥协与坚守

主教叙任权之争最终通过沃尔姆兹协议而告一段落。双方收起精神与世俗之剑坐在谈判桌前，达成一种妥协。它的基本原则是将主教职位的世俗方面与宗教方面加以区分：皇帝通过放弃授予权戒和牧杖，承认了教会的自由选举和授任权，这使他不再享有授封精神职位和权力的权利。教皇承认皇帝作为世俗统治者有权授予或保留主教和修道院长的封建财产或封建权力，皇帝用他的象征世俗统治的王笏轻触选出的主教，表示授其领地上的世俗权力。通过皇帝莅临选举，教会承认他不应被排除在高级教士选举的程序之外。[2]教会一方最重要的让步是当选的主教或修道院长在授职前要请求和接受皇帝授封的封建特权（regalia）标志。皇帝最重要的让步是在德国之外，他无权参与选举，主教或修道院长在授职后才向他请求封建特权标志。[3]这就完全改变了意大利主教与皇帝的关系。

[1] See ibid., Vol. Ⅳ, p.386.

[2] 据教会法，俗人在主教选举中有正当合法的地位。

[3] 沃尔姆兹协议的内容详见 Henry Bettenson, *Documents of the Christian Church*, pp.111—112.

沃尔姆兹协议是机会主义的妥协。它的基本精神是区分主教的精神地位和其世俗统治权及所有权，前者由教会权力授予，后者由世俗权力授予。通过这个协议，主教的宗教身份和世俗身份被以醒目的方式劈成两半。这个协议奠定了后来数百年政教关系的基础。虽然此后双方争斗再起，但基本上在这个框架内进行。对本文的论题来说，这个协议的重要性在于，它在西方政教二元化权力关系史上，达到了一种具有典型意义的二元平衡。有人认为，这个协议是教权的胜利。诚然，教权获得了某种程度的胜利，但它是在原来居于劣势的条件下获得的有限胜利，这种胜利不是压倒了王权，而是扭转了劣势，达到了平衡。如果说在教会诞生约5个世纪时，格拉修斯正式提出了平衡的二元主义理论的话，那么教会又经过了5个多世纪的斗争，在沃尔姆兹协议这里第一次争得了与王权平衡的法律地位。[1]

沃尔姆兹协议不是任何一派的完全胜利，而是调和派的胜利。在教权派与王权派的领袖格里高利七世和亨利四世死后，中间派或调和派浮出水面。他们对冲突持温和的中庸立场，相信冲突的双方都有合理因素。他们的理论为沃尔姆兹协议的达成准备了思想条件。

调和派中倾向教皇一方的是伊沃(Ivo of Chartres)。他不满由叙任权冲突带来的状况，也不准备接受在主教任命上完全排除世俗权力的参与。他认为，从国王接受圣职并不是反宗教，教皇乌尔比安二世（Urban Ⅱ）并未禁止国王作为人民的首领参与选举或授职。以什么形式授职是无关紧要的，因为国王无意授予任何精神权力，只是表示认可选举者的意愿，或授予

[1] 在其他国家，法国逐渐接受了教皇对世俗叙任权的禁令。英国大主教安瑟伦(Anselm)也向王权提出挑战，反对世俗叙任权和向国王效忠，结果与国王达成妥协。这是沃尔姆兹协议的先声。

被选举者不动产或教会的其他财产。他还认为,禁止国王授圣职的规定不是建立在永恒法基础上,只是以教皇的权威为基础,它或许有约束力,或许没有。根据他的看法,世俗授职是丑闻的根源,所以禁止是合适的,但不要因此而引起严重的无序和纷争。[1]

雨果(Hugh of Fleury)代表了调和派中批评教皇的一方。他认为,这是迄今为止的习惯:当人民或教士根据教会习惯选举主教时,国王不能专横地干预选举,如果被选者合格的话,他只是合法地给予承认。但国王和人民都有权拒绝承认不合格的选举。选举后,国王授予其教会财产,但不是权戒和牧杖,它们由大主教授予。这样的话,他认为,世俗的和精神的权力都会保留在自己的领域里。[2]

就在沃尔姆兹协议签订前夕,波莱西多(Placidus of Nonantula)对叙任权之争作出了似乎最公允最详尽地阐述。他全面否认世俗叙任权的基础,但他同时也承认,君王有像教区其他人一样参与选举主教的权利,即在他的教区里,作为儿子,不是作为主人,参与选举。在这个意义上,他确认选举结果,以物质之剑保卫它。他坦率承认,教会既然占有财产,也就必须履行由此而来的对世俗权力的义务。教堂必须进贡和对君王提供其他服务。君王授予主教世俗之物,可像授予其他人一样办理,只是不能用权戒和牧杖。他建议,理想的情况是:主教合法地选举、就职、授任,然后他自己或代表到皇帝那要求世俗授权,包括属于他的财产。[3]

沃尔姆兹协议实现的妥协很大程度上出于现实的考虑,带

---

[1] See Brian Tierney, *The Crisis of Church & State, 1050—1300, with selected documents*, pp.82—83.

[2] See ibid., pp.82—83.

[3] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅳ, pp.135—136.

有机会主义色彩。但此前还有一个真诚的妥协被人忽略了。不过对我们的论题而言，它或许更有意义。

在双方的争端处于胶着状态时，教皇帕斯卡尔二世(Paschal Ⅱ)和皇帝亨利五世曾试图达成另一种彻底的解决。这个尝试的大胆令人吃惊，因为帕斯卡尔建议教会交出封建特权(regalia)，特别是主教和修道院长的所有准政治的职位和特权，以换取皇帝放弃主教叙任权。卡莱尔评论说：帕斯卡尔的建议"代表了教皇一方决定性的尝试，为保障教会的精神自由，交出它一直享有的世俗权力"。[1]

1111年，亨利五世与帕斯卡尔达成协议：教皇代表宣布，如果国王通过禁止世俗叙任权而保证教会的自由，他愿意尊崇皇帝，给他所有荣耀和良好祝愿。教皇答应教会转让所有公爵领地、伯爵领地和税收(toll)等，以及它占有的一切世俗特权。亨利五世则保证，如果教皇履行关于放弃主教世俗权力的承诺，他会放弃所有叙任权，教会的捐赠物和不属于王国的财产会得到自由，他会恢复彼得固有的财产。[2]

如果这个协议得到履行，会彻底改变教会的政治地位和政教关系。但由于教会已深深嵌入封建主义的世俗秩序中，将其彻底剥离是不现实的。结果这个协议在一片抗议声中流产了。但它的出现并非没有意义，它告诉人们，政教冲突中虽然有世俗的动机和野心掺杂其中，但也有对二元化权力结构的真诚信仰。[3]只是当天真的信念遭遇现实的考虑时，只能与后者妥协。

[1] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, Vol. Ⅳ, p.111.

[2] Brian Tierney, ed., *The Crisis of Church & State 1050—1300, with selected documents*, pp.89—90.

[3] 有人称帕斯卡尔是"狂热的地道的格里高利分子"。(See Brian Tierney, ed., *The Crisis of Church & State 1050—1300, with selected documents*, p.86.)

在任何存在着多元化权力结构的地方，各权力主体的权力之争都是无止无休的。如果有关各方不能克制和适时妥协，就会导致毁灭性的后果。从前面的叙述可见，教权与王权任何一方所要求的权力都是对方不能接受的，两者的冲突似乎难以调和。双方关于权力高下与范围之争之酷烈不啻一场旷日持久的内战。但在酷烈的斗争下面，我们发现双方都是克制的，斗争是有限度的。

克制的表现之一，是双方都寻求维护基督教共同体的统一，并同意这种统一是建立在教士与俗人、教权与俗权分工合作的基础上的。所以双方都承认对方最低限度的权力，并不想完全否定对方，一劳永逸地摆脱对方的钳制和制约。

教权一方承认，纯粹的世俗事务是王权的适当领域，即使在教廷全盛时期，在其伟大的人物希尔德布兰德、亚历山大、英诺森三世等人的领导下，也并不是企图废掉或并吞世俗政府，而只是要求它服从，并把它的尊荣抬高到除自己之外的一切之上。伯纳德送给教皇的一篇论文代表着一种清醒的认识："教皇要求世俗权力和宗教权力，如果你们想要把两者兼而有之，将会一无所有。"[1]

王权一方也自知没有资格承担教会所负责的神圣事务。他们都同意，主持圣事和教导的职能归教士，纯宗教事务的管辖权也属教会。即使最坚定的王权派，也承认教会这些起码的权力。弗里德里希(Fredrick Barbarossa)是中世纪最能干和最有权势的君主之一，曾与教皇进行殊死斗争，但他在教权面前也常表现得非常谦卑。面对教皇召集宗教会议处罚他的威胁，弗里德里希写信给红衣主教们，称他们为"高山之巅的灯塔，照耀着各民族，统治上帝屋宇的枢机主

[1] 引自詹姆斯·布赖斯:《神圣罗马帝国》,第95页,注(4)。

教”。他表示要让教皇知道，他是他“可爱的儿子”。他坦言，教皇即使是个罪人，也享有在精神事务上对皇帝和所有基督徒的充分管辖权。他只是否认教皇有废黜皇帝的权力，但同时也明白地承认，不仅教皇，而且每位教士，都有权对他施与精神上的惩罚。[1]巴黎的约翰论证说：使徒和门徒从基督那里得到什么权力？举行圣事的权力，管理圣事的权力，布道的权力，关于宗教罪的司法权力，安排教会职务的权力。如果教会的审判权遇到抵抗，他有权开除教籍，这就是严格说来他所具有的全部权力。[2]作为王权派理论家，他把宗教的资源、神圣的资源毫不吝啬地分配给了教会。他说：“这些人被称为牧师，因为他们分配圣物，或因为他们是神圣的领袖，或因为他们教导神圣的事情，一句话，他们是上帝与人的中介。”[3]

在双方激烈斗争的年代，各自的营垒都分化出极端的一翼，表现出过激的言行，力图以基本上是一元论的方式解决教权与王权的麻烦。但这种一元论从没有走到完全取消和消融另一种权力的地步。它最多主张一种权力高于另一种权力，对另一种权力享有最高监控权，并试图侵夺对方的部分领地。如我们已经看到的，这种最高监控权属于间接性的权力，不是取而代之，对另一方权力领域的侵夺也是有限度的，远没有达到全面渗透与完全重合的地步。

克制的表现之二，是双方都以精神权力与世俗权力的二元论为基础，这个二元论不时遭到破坏，但总体上被人们所信守。它是双方斗争的前提，也构成双方斗争的舞台。

[1] See Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. V, pp. 298—299, 303.

[2] See ibid., V, p. 426.

[3] Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, ed., *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, p. 409.

归根结底,没有二元论这个共同基础,教权与王权的斗争就无从谈起。但平衡的二元论只是存在于理论中的理想状态,现实生活中受各种因素影响,不平衡才是常态。教权与王权的斗争如同跷跷板游戏,双方都力图改变对自己不利的平衡,建立于自己有利的平衡,结果是一种动态消长的权力博弈,没有一方能够一劳永逸地确立起自己的优势地位。格里高利七世发起的改革意在扭转权力向王权的倾斜,沃尔姆兹宗教协定标志着向教权的倾斜,但随着卜尼法斯八世的失败,权力的天平又倒向了王权一方。

在斗争中,双方所持的理想常常属于不平衡的二元论,即在二元论的基本框架内实现自己权力的优势地位。格里高利七世思想的核心是教会自由,它意味着作为教士团体的教会不受世俗权力控制的自由和服从教皇。但他是在传统的教士与俗人二元论的框架内行动的,只是突出强调教权较高的地位。有人将格里高利的理想称为"僧侣政治",[1]但这种"僧侣政治"与二元主义不是互相排斥的。"僧侣政治"的解释包含了二元主义的因素,它承认教士与俗人职责上的区分,没有人否认世俗统治者负责管理世俗事务,除在教皇国外,教皇不能直接行使世俗权力。皇权方面也是如此。平衡的二元论一定程度上产生于双方不平衡二元论的相互中和。特别在13—14世纪,教权与王权双方的要求都趋于极端,但双方的极端要求互相抵消后,剩余的权力则是双方的底线。教权与王权相争的结果,使双方权力的性质更加透彻,其局限性也被对方揭露无遗,结果不是走向合并,而是分得更清晰、更僵硬。

人们容易被表面上的斗争场面所迷惑,发生冲突的是双

[1] "僧侣政治"(hierocracy)源于希腊文的"僧侣"(hiereus)和"权力"(kratos),用来描述教皇君主制。

方对自己优势地位的要求，冲突中冲锋陷阵的往往是双方营垒较偏激的一派。但在他们身后，有着相对沉默的大多数，他们的理想是相对平衡的二元论，即在基督教社会，存在两种平行的权力，每一个在自己的领域内都是最高的。这是格拉修斯制定的理论，也是中世纪多数人的共识。正是这种信念，牵引着政教斗争一次次回到妥协的基础上。



但二元论能够实现，最重要的不是双方的克制态度，而是对方的存在和权利要求构成每一方权力扩张的不可逾越的客观障碍。教会热衷于"教会自由"，这是植根于基督教信仰深处的强烈冲动。与之相对，世俗权力方面也要维护政治自由和政府自由，这是每一种权力都有的生存与扩张的本能。[1]在中世纪，自由是一种特权。两种特权都有自己的理论的、历史的和法律上的根据，且大部分也为对方所认可。对于二元化权力体系或二元主义政治文化来说，两者同等重要。没有教会对自由权利的伸张，世俗政府就会实现对社会的全面控制；但没有对世俗政府自由的坚持，就会出现神权政治，也就无所谓教会自由了。

中世纪西欧独特的二元化权力结构使教会与国家、教权与王权相互独立、相互限定。教会的独立限定了国家，国家的独立限定了教会。国家使教会成为教会，教会使国家成为国家。[2]每一方都珍惜自己的权力领地，也都有越界的欲望和冲动，但越界行为都会遇到对方强烈的抵制。每一方都给对方设

[1] 拉吉罗说：教会与国家都争自己的"自由"，但这是"两个半截子的自由"，另一半是奴役。（圭多·德·拉吉罗：《欧洲自由主义史》，第18页。）

[2] 黑格尔说："如果以为教会的分立对国家说来是或曾经是一种不幸，那是大错特错了；其实只有通过教会的分立，国家才能成为其所规定的东西。"（黑格尔：《法哲学原理》，第279—280页。）黑格尔这里指的是近代的政教分离，但在一定程度上也符合中世纪的政教分化。

置了严密的围栏，也为自己设置了坚强的屏障。有意思的是，一方为另一方设置的围栏也是自己权力扩张的障碍和另一方抵御它侵犯的屏障。双方的权力是相互交错的，世俗权力附有部分精神权力，精神权力附有部分世俗权力，因而便有教权的俗权，也有王权的教权。双方相互侵吞、互相介入、互相重合，但各自余下的内核却是坚硬无比，对方难以侵入。

教权和王权互相冲突的权力要求在多大程度上得以实现，取决于双方力量的对比和实际历史环境。当其中一方处于劣势时，它也不会失去其最后的权力基地，另一方不会越俎代庖；当它处于优势时，它也会面临着一个潜在的竞争对手，失势者不会放弃其权力要求。双方如影随形，没有一方能一劳永逸地摆脱对方的制约，成为独一无二的主宰。就如B. 特尔纳关于叙任权之争所说的，这场争夺以政治妥协结束，"皇权主导的神权政治被击败，而教权主导的神权政治也没有建立起来。" [1] 直到中世纪末期，教权与王权之争都没有一个最终结局，双方的权力关系从未固化在某一清晰的界限上。

## 三　一仆二主：上帝子民的尴尬与自由

无论教皇与皇帝固执的争斗还是以现实的态度达成妥协，都使他们的臣民陷入一种尴尬的处境。他们被视为教会这个基督的身体的一员，但这个躯体却有两个头。平行的两

[1] Brian Tierney, *The Crisis of Church & State, 1050 — 1300, with selected documents*, p. 86.

种权威分享着他们的忠诚，并列的两套法律分割了他们的生活。当两种权威和法律发生冲突的时候，他们必须作出自己的选择。



教会与国家的分化和政教二元化权力体系的形成，植根于基督教的信仰，所以这种尴尬是基督徒无法选择的宿命。

据基督教的信仰，人被理解为二重性的，即分成灵魂和肉体两个方面，两者有着不同的价值和命运。肉体属于这个世界，是鄙俗的，甚至是罪恶的，只有灵魂才能进入天国，得到永生，或坠入地狱。由于人的二重性，所以便有人的生活的二重性，即精神生活和物质生活，或宗教生活和世俗生活。世俗生活是人的罪的产物，它本身就是罪恶的渊薮，只有宗教生活才是神圣的，属灵的。基督徒们把今生看作因罪而受到的惩罚和一个赎罪的过程，是通往天堂或地狱的旅程中短暂的一站。不过，除少数极端分子外，一般人也并不完全否定世俗生活的意义。这样，就使每个人具有双重的生活目标，即天堂的幸福和世俗的幸福。前者高于后者，但后者也有其存在的价值。

在对人和人生的这种二重性的信念的基础上，社会组织也分化为两个，即教会和国家。与此相适应，社会的权力体系也分化为教权（或精神权力）与王权（或世俗权力）。

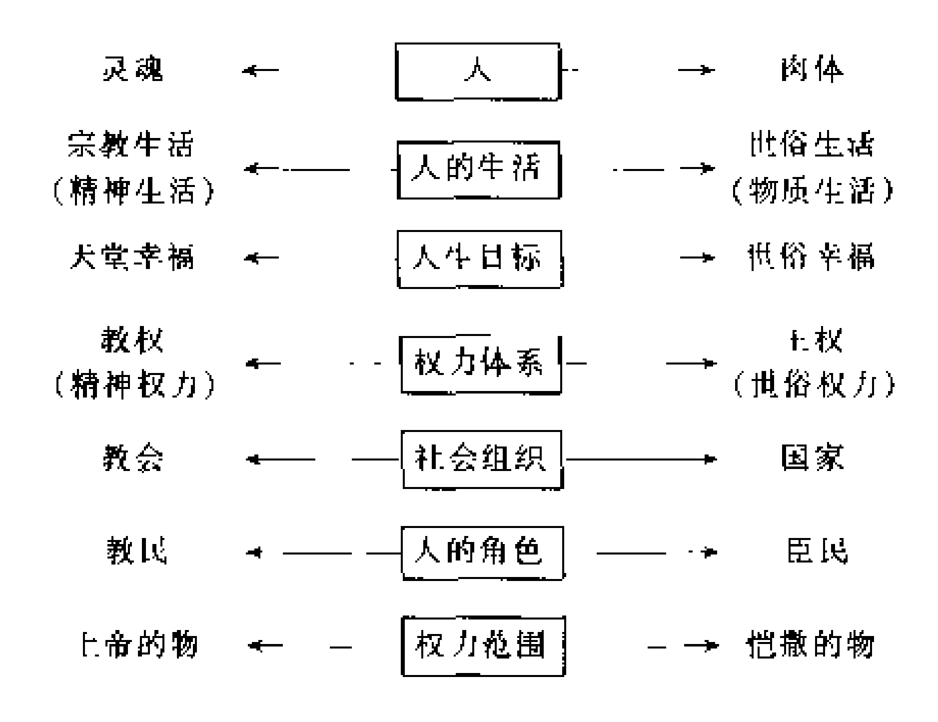
如我们已经指出的，教会与国家的分化是功能性的，并不是教会与国家各自分离，成为两个独立的实体。同一个社会实体，既是教会，又是国家；同一批人，从一个角度看，是构成教会的教民，即教士和信徒；从另一个角度上看，又是构成国家的臣民或公民。教会与国家如同灵魂与肉体，互相依存，相互渗透，重合为一，难解难分。不过教权与王权的分离却不

同。由于教皇国的建立、教士的世俗司法豁免权以及教皇对西方各国神职人员的最高权威的确立（叙任权之争时代正式确立），作为教士团体的教会（即狭义的教会）形成国中之国，国上之国。教权与王权在组织上和空间上都是分开的。在中世纪，除了不长的几段时间之外，教皇一般不受世俗君主的直接控制，较为独立地行使着最高教权。这就好比一个双头鹰：一个身体（教会或国家）上长出两个头（教权与王权）

中世纪的人，除了少数极端分子外，一般都承认教会和国家各有其独立的存在价值，教权与王权各有其特定的职责和权力范围。[1] 关于两者关系的典型理论确认，国家负责臣民世俗的物质生活领域，以其强制力量来实现社会安全和正义，制止犯罪，使人们得到世俗的幸福；而教会则负责信徒的精神生活和宗教生活，以其精神的权威指导信徒的灵魂，使其得到天堂的幸福。这就是所谓"恺撒的物"与"上帝的物"的区别。教会一方承认"恺撒的物"属世俗政权领域，国家也承认"上帝的物"是教会的职责。

教权与王权的分化以及二元化权力体系的形成，使基督徒开始扮演一种全新的政治角色。从此，他们既是天国的成员，又是世俗社会的成员；既是教会的教民，又是世俗国家的臣民。这种一身二任的双重角色，使他们必须尽双重义务，即宗教义务和世俗义务。人的生活不再是一个整体，而是被劈成了两半，一部分要向教会负责，一部分要向世俗政权负责。虽然两部分的界限并不总是很清楚的，更不是僵固不变的，但某种界限总是存在的。教会与国家任何一方，都不能控制人类生活的全部。

[1] 詹姆斯·布赖斯说："斗争的双方没有一方哪怕只一会儿将自己的理论推向极端。"（詹姆斯·布赖斯：《神圣罗马帝国》，第375页。）




从教士方面说，他们当然首先是教会的成员。无论他属于哪个国家，都属于教会统一的组织，一个统一的精神共同体，纳入严整的教阶制体系。他们必须服从教会法和教会纪律，服从教会当局。在各国，他们都有不受世俗司法权管辖的特权。教皇权势盛时，竭力使各国主教成为其臣属，要求主教拜会教皇，宣誓服从，从教皇接受圣职。然而教士同时又是自己所在国家的臣民，又要对世俗当局尽臣民的义务。许多主教和修道院长都从国王或皇帝手里领受封地和特权，因而被纳入封建主义的权利义务网络之中，以封建陪臣的身份对国王或皇帝尽封建义务（忠诚、服从、服兵役、纳贡等）。而基层教区也常常受到当地领主贵族的控制。教会曾竭力使教士从世俗当局的权威下解脱出来，在争取使教士免受世俗当局审判的特权，使主教的任命不受世俗当局的操纵方面，也曾取得部分的胜利。然而世俗当局也竭力行使对教士的控制权。如我们已经看到的，在11—12世纪的主教叙任权的争端中，教会改革派人士企图禁止教士从皇帝、国王或任何世俗人士手

中接受主教和修道院长职务，从而保持教会的独立性和纯洁性。但事实证明，教士完全脱离封建体系是不现实的。这场争端的最终解决方式是一种妥协，它将主教职位分割为世俗方面与宗教方面，承认皇帝授予其世俗权力，教会授予其精神权力。沃尔姆兹协议使主教的宗教身份和世俗身份的区分变得更加醒目。

从平信徒的方面看，他们是所在国家的臣民或其领主的附庸，必须效忠于世俗领主或统治者；同时他们又是教会的教民，其宗教生活必须服从教会的指导和管理。表达教士与平信徒之间关系最常用的比喻是灵魂与肉体，以说明前者的优越和后者的卑下，前者支配后者。法国史学家瑟诺博斯谈到神父对信徒的权力时指出："神父生在本地，终生在他的教区中度过，和所有的信徒经常接触，与闻他们一切私人的事情，赋有一种被认为超自然的力量，并有一种专制的官方的权力，因此他变成了本地的首领，所有的居民都要听他的命令。"[1]不仅普通信徒是这样，即使王公贵族甚至贵为皇帝，在精神事务上也需服从教士的指导，由教士执行对其宗教性的惩戒。

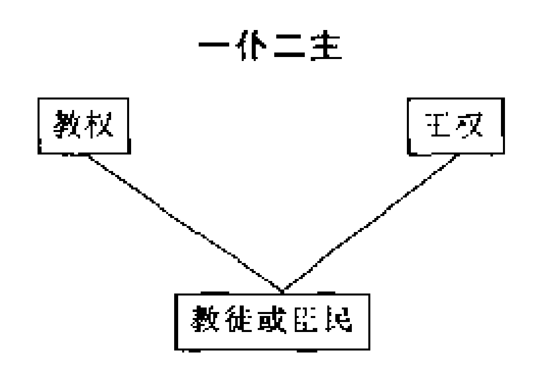
在中世纪西方，法律受到特别的尊重。但中世纪的法律体系也是二元的，教权体现在教会法和教会法庭上，教皇是其最高执行者；王权体现在各种世俗法（封建法、庄园法、商法、城市法、王室法）和世俗法庭（领主法庭、王室法庭等）上，皇帝（或国王）是其最高执行者。二元化权力体系也是二元化法律体系。两套法律制度各有自己的法律渊源和司法机构，各有自己的管辖范围。教会法不能干预世俗生活，世俗法不能进入人的精神世界。按阿奎那的解释，之所以需要神圣法，是因为人

[1] 瑟诺博斯：《法国史》，沈炼之译，商务印书馆，1972年，第83页。

类法只能规范人类的外部行为，不能净化人的心灵。神圣法使人不仅外无恶行，而且内无邪心。两种法律体系是相互独立的，但也有部分的交叉，因此有时也会出现冲突。[1]

这样，西方人便处于一仆二主的地位：同一个人，受两个大体上平行的权力的管辖。

一仆二主




教俗两界最高权威教皇与皇帝之间的关系是很特殊的。它是教权与王权斗争的焦点。教皇自居基督教世界最高精神领袖的地位，试图将其宗教权力像在普通信徒那里一样运用于皇帝；而皇帝身为基督教帝国的首脑，试图像控制帝国其他职位那样有效地控制教皇。软弱的皇帝的确曾像普通教徒一样慑服于教皇的宗教权威，软弱的教皇也的确曾像普通臣民一样蜷曲于皇帝权威之下。教皇和皇帝在自己的权力体系里没有在上者，但在他们身旁有一个竞争者、监督者，有时也是在上者。

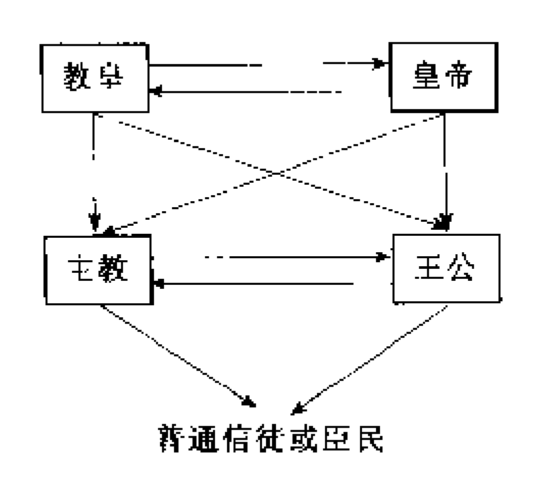
教皇与皇帝的关系，在一定程度上也适用于教皇与各国国王。[2]在地方一级，它在地方贵族与主教（及领主与神父）之间被再次复制出来。所不同的是，诸侯和主教不仅互相制约，双方

[1] 关于两种法律制度关系的理论，参见 Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. Ⅱ, pp. 227—230.

[2] 在有的国家，代表教权的是该国大主教，或首席大主教。如中世纪英国分为坎特伯雷和约克两大教省，但前者到 14 世纪取得优先地位，他得到教皇授权，代表英国教会与国王打交道。

还同时受到皇帝(或国王)和教皇双重权力的管辖。这双重权力最终集中于每一个普通民众身上。这样,我们就看到了一幅政教之间上下左右相互交错相互制约的权力关系的图景。

教权与王权的相互交叉与制约




在这种政治秩序下,基督徒习惯于将他们的生活分成两半,分别要向两个主人负责。为了灵魂得救,他们要依赖教会;为了世俗的利益,他们要诉诸于政府的权威。二重性的生活使他们形成一种根深蒂固的意识,即他们的两个主人都只能支配他们生活的一半,无权干预不属于其权力范围的另一半。两种权力性质不同,其权力范围也不同。没有一种权力能够支配人类生活的整体。任何权力越位行为都会遭到他们的拒绝或顽强的抵制。

基督徒的两个主人间远不是和平的,而是相互竞争、相互监督、相互制约的。

对于教权与王权相互制约的模式,巴黎的约翰有过详尽的描述:

> 如果一个君王是异端且顽固不化,蔑视教会的劝诫,教皇或许可以使人民相信,他应该被剥夺世俗荣誉,人民应该废黜他。在涉及教皇有权作出裁判的宗教罪的场

> 合,教皇可以开除所有仍服从有罪的君主的人,这样人民就可能会废黜国王。在这里,教皇的作用只是附带的。同样,如果教皇陷入犯罪的泥淖,玷污教会名誉,且不思悔改,君王也可以通过直接的方式或通过大主教警告他,从而间接地开除其教籍和导致他被废黜。如果教皇拒绝接受,皇帝可以运动人民迫使其逊位或由人民将其赶下台。因为皇帝可以通过剥夺安全或施与肉体惩罚,禁止任何人服从和服务于这样的教皇。这样,每一方都能对对方采取行动,因为教皇和皇帝都有普世的管辖权,只不过一个是精神的管辖权,另一个是世俗的管辖权。[1]

约翰所设计的两权相互制约的模式在一定程度上也是中世纪的现实。从中可见,两权竞争,都要运动人民,都要竞取人民的忠诚,得到人民的支持。[2]两权的胜负兴衰,最终要人民来选择。这就在一定程度上提升了人民的地位。比如法国首次三级会议的召开(1302年)便是法王菲利普在与教皇斗争中争取民众支持的手段。[3]民意常常成为国王在与教皇的较量中最有分量的筹码。[4]同样,教皇也要从民意中寻求合法性基础和力量。[5]到中世纪末期,各国民族意识萌发,国王作为民族

---

[1] Brian Tierney, ed., *The Crisis of Church & State, 1050—1300, with Selected Documents*, p.210.

[2] 在中世纪政治生活中,所谓的"人民"是一种模糊的自由人整体的概念,其中占主导地位的是贵族。到中世纪末期,第三等级地位上升,有了较大影响。

[3] 德意志通过颁布"金玺诏书",规定由选帝侯选举国王(和皇帝),从而排除了教皇对选举的干预。

[4] 比如英王约翰对教皇英诺森三世屈辱的臣服后来便被英国议会所否定,教皇在英国的圣职授任权和征税权都遭到议会强有力的抵制。

[5] 1179年,教皇发布敕令,规定所有红衣主教在教皇选举中都有平等的选举权(即一人一票),任何候选人获三分之二选票即当选为教皇。通过教皇选举制度的规范化,教会抵制了世俗统治者的干预。它也成为近代规范性选举制度的开端。

的代表，在与教皇的斗争中，从民族感情中唤起了新的力量。这时，教权所面对的俗权已经不再简单地等同于王权，而是由国王作为其组成部分的共同体所掌握的世俗性的权力。有了民族感情作后盾，使王权终于压倒了教权。西方的谚语："人民的声音就是上帝的声音"，在一定程度上是真实的。

两种权力无休止的争斗，给社会带来无休止的动荡，给人民带来无穷尽的灾难。但它也有一些好处。在这种两权相互制约的模式下，当一种权力暴虐失政时，人民不至于无处逃避，求告无门，另一种权力或许会对其进行抵制、予以纠正，为人民提供一定的庇护，在一定程度上减缓其暴虐失政的后果。在古代国家中，个人与国家之间没有仲裁者，[1]教会权威的兴起填补了这个角色空白。从此，个人与国家（政府）和教会形成一种三角关系，个人与国家或与教会发生纠纷都可求助于第三者。这在一定程度上减缓了国家或教会的压迫力量。

两权争斗，人民常被置于不知所从的尴尬境地，但因此也就有了更多的选择权。在政教斗争中，常出现两个或两个以上教皇和皇帝争夺合法地位。[2]信徒们被告诫，支持和服从假的教皇会危及自己的得救，效忠不合法的皇帝会触犯教会纪律。政教冲突也常带来教会内部的分裂，带来罗马教廷与

---

[1] 阿克顿指出："古希腊人认为国家就是一切。如果国家就是一切，那么它和权力就绝不应当掌握在少数人手里。保障人民安全的办法就是让所有的人都有权参与公共事务的管理。人民的这种权力绝对不应受到限制，但可以把它分散。在古希腊人的理念中，哪里存在着对权力的最多参与，哪里的自由度也就最大。但这种做法导致的另一个后果是使国家权力变得更加不可抵抗。因为，自由的增长就是权力的增长。"（阿克顿：《自由与权力》，第346页。）在国家面前，个人没有权利；面对国家权力，个人十分软弱。

[2] 在叙任权之争时代，教皇将皇帝开除教籍，解除了其臣民的忠诚誓约，教皇声称，如果继续服从这个皇帝，便会受到教会纪律的制裁；而皇帝废黜了教皇，立了新的教皇，声言原来的教皇为异端，甚至是"伪修士"，不许人民接受他的谕令。而皇帝在这样做的时候，总是能拉上一些主教支持他。

地方教会的不一致，这使信徒常会面临互相对立的教权和互相矛盾的教令。权威的不确定性需要臣民或信徒有更多的自主性，没有人确保他灵魂得救，只能由自己作出选择，并承担选择的后果。

如我们已经描述过的，教权与王权的界限大体存在，但并非清晰可鉴和僵固不变的。两者间存在着大量模糊地带和交叉地带，许多权力和权利都是不确定的。历史传统和理论传统为不同要求都提供有利的资源，法律制度也没有将任何一种理论或任何一方的权利凝固化。这就使每一种权力都具有弹性，为双方的争夺提供了广大空间。一些重要的理论都在讨论中，互相争论的观点没有达致一劳永逸地解决；[1] 互相矛盾的权利要求并存，相互对立的权利斗争没有以一边倒的方式结束。这便是政教斗争的特点：它总是开放着空间、保持着张力。

两种权力的管辖范围之争几乎是不可能有结果的，在原有的社会环境中，没有摆脱困境的出路。问题在于事情本身的性质，即企图把在理论上可以分开但在实践上不可能完全分开的事务分开。两种权力范围的不确定性为信徒们作出选择增加了困难，也培育了他们更多的勇气和锻炼了他们的智慧。西方人的思维追求清晰，但这种思维方式却运用于本身十分模糊的领域。我们看到一代代神学家殚精竭虑，真诚地要发现两种权力关系的真理。我们也看到法学家们以他们精确的思维和语言，在两种权力间的模糊地带进行仔细地考辨。这种讨论和辨析并不会达成一个确定的结论，但它在西方思想界形成一种思维习惯，即权力的归属需要有权利的根据，权力的关系需要说明，权力的范围需要精确界定，权力的

---

[1] 对此乌尔曼说："一代代最有才华最杰出的作家绞尽脑汁，要发现什么构成这条分界线。但在最好的情况下不过是一个毫无意义的开端，在最坏的情况下则是徒劳无益的脑力劳动。"（W. Ullmann, *Medieval Political Thought*, p.202.）

运用要有理由。它不能接受没有权利根据的权力、没有界限的和无理性的权力。

教权与王权是相互依存的，两者的争斗在一定程度上破坏了他们在民众中的威信。

王权需要教权为其神圣性提供基础，但在两权的争斗中，世俗统治者不断受到指责、被迫忏悔、受到屈辱的惩罚，直到被开除教籍和被废黜。在一般信徒心目中，就除去了罩在他们头上的灵光。中世纪的王权虽然属于世俗权力，但仍有某种超自然的性质，在政教之争中，教权派对它的世俗性质的一再强调无疑在进行着相当于马克斯·韦伯所讲的"祛魅"的过程。在政教冲突中争论的一个关键问题是，皇帝是否仅仅是俗人？应否享有宗教管辖权？《沃尔姆兹协议》等于认可了否定的答案。这样，皇帝和国王也是俗人，在精神价值上与一般信徒完全站在了同一水平线上。更为重要的是，教权对世俗权力的居高临下的优越感不仅为教士们所有，在一定程度上也使一般信徒的心理受到影响，使他们能够以独立的、有尊严的态度去评判统治者的是非优劣。

教权的情况也是如此。教权虽然声称离上帝最近，但教会仍然是尘世间的社会组织，虽然人们将其视为灵性机构，但它毕竟采取了世俗的可见形式。教皇和主教们既不是天使，也不是先知，而是基督在尘世的代表，其职务也不依赖于个人的超凡魅力。[1]如巴黎的约翰所说："牧师不是作为天使而是作为人掌握精神权力的。"[2]有上帝的权

[1] 按《圣经》所载，古代犹太教先知能够直接与上帝相沟通，接受和传达上帝的旨意。他们还有行神迹的能力。早期使徒也有行神迹的能力。而后来的教皇和主教都不具备这个特质。

[2] John of Paris, *On Kingly and Paper Power*, in Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, ed., *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, p. 409.

威在，教会并非终极权威。甚至被教会法庭开除教籍也并不意味着必然下地狱，毕竟，只有上帝才握有对人的灵魂的终审权。天主教神学家通常坚持奥古斯丁在“真正的教会”和历史上的教会间的区分，前者在定义上是不会腐败的，永不错误，后者却被认为有“某种放纵”的罪责或“从这个世界产生的不道德”。[1] 教会权力的神圣而崇高的使命似乎使人们可以将自己的精神命运托付于它，但它的表现却令人失望。而它对世俗世界的卷入，对宗教武器的滥用，也使它的精神权威严重减损。这必然在信徒心目中培养出一种意识，尘世的权力都不值得信赖，自己的命运只能依靠自己。[2] 他们对每种权力的忠诚都是有保留的，都不是绝对的。我们看到在整个中世纪，充满着对教会权威的挑战。

在教权与王权的二元主义结构下，要建立一种稳定的秩序需付出极大的代价，有时根本是不可能的，但西方人的价值观却不是热心于建立秩序，而是建立动态的适应变迁需要的政府形式；不是一劳永逸的稳定，而是具有活力、充满变化和容纳多种可能性的秩序。“促进团结的全心全意的努力本身与西方文明的本质相悖，它的原始冲动是流动性和多元主义、充沛的精力和怀疑精神。”[3] 在两种权力的紧张和动态关系中，普通民众多了些自由的空间，个人和社会在两权的争夺及其所造成的权力夹缝中得以伸展和成长。

现代天主教学者 J. 马利坦认为，是基督教会成功地抵

[1] H.J.Muller, *Freedom in the Western World, From the Dark Ages to Rise of Democracy*, p.88.

[2] 这种意识发展的结果就是16世纪的宗教改革，否定了所有外在权威对于灵魂得救的作用。

[3] H.J.Muller, *Freedom in the Western World: From the Dark Ages to Rise of Democracy*, p.88.

御了世俗国家权力，给西方人留下了自由的遗产。“两千年的过程中，教会曾通过对各民族宣传福音以及为了保卫种种精神权利而勇敢地抵御各种现世权力，把自由教给了人们。”[1]的确，教会对世俗权力的监督和制约，为西方留下了规范国家权力的优良传统。托克维尔曾将近代社会各种独立的民间组织称为“社会的独立的眼睛”，中世纪的教会便是这样一只眼睛。对国家权力的规范和限制使个人自由成为可能。

另一位当代学者H.缪勒认为，如果没有世俗国家抵抗教会权力的扩张，情况也好不了多少。“人们永远不能确定，中世纪教会如果获得胜利，是否会扩充更多的权利或带来更多的自由？……自由的成长不是中世纪秩序破裂的必然结果，但的确是它事实上的一个结果——一个合乎逻辑的结果。”“如果这些和其他自由社会的前提造成了大量的混乱和不和谐，看起来像精神的无政府主义，我们也许应该记起‘信仰时代’从未获得统一，强制统一造成了日益增长的分裂。我们可能猜想如果这种统一的努力成功了，教会保持了它的权威，西方基督教国家就会步伊斯兰教后尘，停滞不前。”[2]

上述两位学者分别论述了教会抵御国家的作用和国家抵御教会的作用，另有一些学者综合了两个角度。阿克顿指出：“在古代世界，国家执行着教会的职责。国家把政教两大功能合二为一到自己手中。是基督教把政教两大功能分离开来，这是一个伟大的变化。这种变化在政治上产生的显著行为就是对权威施加限制。”而“只有当一个政府受到有效的限制

[1] J.马利坦：《人和国家》，第169页。

[2] H.J.Muller, *Freedom in the Western World: from the Dark Ages to Rise of Democracy*, pp.93,101.

时，它才是合法的”。[1]他认为，“政教分离对自由来说是必需的。如果二者联合，国家是不宽容的；如果二者分离得过分，宗教就不宽容。”[2]T.S. 艾略特(T.S.Eliot)认为：“我们阅读历史也可得知，教会与国家之间具有某种张力是十分可取的。一旦教会与国家反目成仇，全体国民就要遭殃；而教会与国家过于融洽，那教会必定出了问题。”[3]这种认识在西方学者中几乎是一种共识。拉吉罗也说：“正是两大权力之间的这种冲突，有效地防止了个人遭受完全奴役的危险。如果西方人民成功地使自己避免了东方停滞的神权政体，那全赖教会与国家的长期竞争，最终植根于这样一个事实，即教会与国家都是独立自足的机构，事实上构成两种分离独立的国家。”[4]



## 四 自由主义：上帝的尘世遗物

基督教在教权与王权之间作出二元分割，并在两者间保持某种张力和脆弱的平衡；在上帝的物与恺撒的物之间划出界限，使两个领域相互交叉但不是完全重合，这不仅是某些思想家或思想流派提出的理论，而且是贯穿整个古代中世纪基督教思想史的主流派政治哲学；它不是政治斗争的特定形势造成的一种暂时的状态，而是以特定的政治信仰为根据的相对稳定的政治体制；并且，它不仅停留在制度和理论层面，它还透入一般西欧人的政治心理，是他们的政治价值取向、政治

[1] 阿克顿：《自由与权力》，第343、347页。
[2] 阿克顿：《自由与权力》，第399页。
[3] T.S. 艾略特：《基督教与文化》，杨民生、陈常锦译，四川人民出版社，1989年，第71页。
[4] 圭多·德·拉吉罗：《欧洲自由主义史》，第18页。

态度和政治情感，也就是说，是西欧基督教时代政治文化的核心特征。

有位教皇曾将二元化权力体系称为双头“怪物”。的确，两种权力间的争斗有时甚至是凶残的厮杀给西欧中世纪带来无数的混乱、动荡和罪恶。然而当这一切痛苦的经历过去之后，人们看到它也给西方留下了珍贵的遗产：即近代自由主义。

近代自由主义学说的核心，是在个人与国家之间划出界限，将个人生活的一部分视为不受国家权力干预的个人范围。在某一界限以内，就是所谓的“私域”或个人“权利”，它与“公域”或国家的权力范围相互分离，相互对立，相互限定，相互排斥。自由主义将个人视为独立自足的封闭的单子，将个人的私域设定为以排他性为特征的“权利”而不是一般的利益或福利，这就为个人设置了坚硬的屏障，筑起一道篱笆，以抵御国家权力的侵犯。[1]

从思想传承和文化积淀的纵向维度来考察，自由主义关于个人权利范围与国家权力界限的观念的一个主要源头是基督教。基督教关于精神权力与世俗权力的二元观念转变为自由主义关于个人权利与政府权力二元化的观念；基督教不许世俗权力染指的精神领域和宗教生活以及具有宗教意义的私人生活领域转变为自由主义不许国家侵犯的个人权利；基督教对政府权力予以界定和规范的思路为自由主义所继承，它只是将教会对世俗权力的限制转变为个人权利与公民社会对政府权力的限制。

---

[1] 贡斯当指出：“人类生活的一部分内容必然仍是属于个人的和独立的，它有权置身于任何社会权能的控制之外。主权只是一个有限的和相对的存在。这是独立与个人存在的起点，是主权管辖权的终点。社会跨过这一界限，就会像手握屠刀的暴君——这是它惟一的称号——一样邪恶。”（贡斯当：《古代人与现代人的自由》，第57页。）

自由主义的二元主义取代基督教的二元主义，是社会世俗化的产物。它标志着个体的人已经长大成熟，上帝被迫退隐。以往教会充当了上帝在尘世的代理人和个人私域的监护者，但在个人长大成熟后，便推开这个代理人，直接与上帝相沟通。结果，以往的上帝是教会伪造的，"上帝之物"被化为教会之物；而现在他们自己每个人都开始伪造上帝，继而又以上帝自居。以往被教会攫取的东西现在已经还给每个人，教会的领地被瓜分为人的"私域"，"上帝的物"已经被个人据为己有，成为"个人的物"，即个人的"权利"或"自由"。

## 1 二元主义的思维定势

从公元1世纪耶稣原则上区分了恺撒的物和上帝的物，到5世纪格拉修斯完整地阐述了精神权力与世俗权力分工的思想，中间经过12世纪帕斯卡尔与亨利五世的协议和沃尔姆兹协议，到17世纪的洛克系统地从理论上对个人权利与政府权力关系作出阐述，以及18世纪美国宪法对一系列个人权利正式作出法律保护，贯通这1800年西方人政治思考和政治设计的，就是二元主义的思维方式。这1800多年中，世事变迁，人们所思考的政治主题和从事思考的背景已大不相同，但二元主义的思维方式却没有变化。[1]

纵观1800年西方政治思想的发展，我们能够清晰地看到由基督教的二元政治观向自由主义二元政治观的转变：

(1)基督教对人的灵魂与肉体、内在世界与外在世界的区分演变为自由主义关于人的内在精神与外在行为、只与自己

---

[1] 有关中国人追求"一"而西方人追求"多"的思维定势，参见拙著：《西方政治文化传统》(修订版)，第158—173页。

有关的行为与涉及他人的行为的区分。基督教认为，人的灵魂只对上帝负责，只有肉体才属于世俗社会；自由主义认为，人的一部分行为只与自己有关，不影响他人，这部分行为完全是自由的。只有影响到他人的行为才需向社会负责，[1]政府和社会才有权干预。

(2)基督教关于人的精神生活与物质生活、宗教生活与世俗生活的区分，在自由主义这里转变为私域与公域的区分。在私域内，个人是最高主权者；只有在公域内，个人才服从外在权力。私域是个人的圣地，公共权威不得进入。

(3)基督教关于精神权力与世俗权力互相监督、互相限制的二元模式转变为近代宪政主义的分权与制衡、有限权力的政府模式。在基督教那里谈的是精神权力与世俗权力的界限，两种权力互为界限，互相限制。每一方对自己权力的坚持，都构成对方不可逾越的障碍。在两种权力相互竞争、相互监督、相互制约中，每一方都强调对方的权力是有限的，需要予以规范，受到对方的监督，每一方都试图为自己的权力找到更坚实的根据。在双方共同推动下，限制和规范权力的观念、制度和技术发展起来。[2]中世纪的世俗统治者是在教会的监督下统治国家，这种政治模式到近代演变成宪政制度，即政府在代表民意的议会和独立的司法机构的监督下行使权力，同时三种权力之间相互制衡。在长期的政教之争中，政教二元

[1] 这就是密尔所讲的个人自由与社会干预之间的界限，严复译为"群己权界"。

[2] 比如，教权派强调国王与普通信徒一样，要受教会法的约束和教会权威的管辖，格里高利七世在伸张了教皇从彼得那里继承的"捆绑与释放"的权力后问道："难道国王就能豁免吗？难道他们就不在上帝托付给圣彼得的羊群中吗？"(Henry Bettenson, ed., *Documents of the Christian Church*, p. 105.)教权派有时还诉诸"更高的法"以抵制王权，也吁求民众据此抵制专横的国王。王权派以代表教会整体的宗教大会限制教皇的权力。王权派为否定王权源于教皇的理论，声称王权源于上帝，但具体由谁来当国王，上帝则交给人民来选择，由此推动了中世纪代议制民主思想的发展；教权派为抵制皇帝对教皇选举的干预，则建立起了规范的教皇选举制度。

化权力体制和观念对西方人已成习惯，每种权力都有其界限已经得到广泛认同，人们难以接受无限的权力。[1]特别是从12世纪起，争论的两派不再停留在从《圣经》和教父那里为自己的权力寻找根据，而是按罗马法的思维方式，试图在每一具体案例中精确地界定教权与王权的界限。这不仅使西方人形成有限权力观念和权力规范的观念，而且形成精确辨析权力界限的思维习惯。政府权力受到规范和限制，便是个人自由的主要保障。

(4)基督教关于精神权力与世俗权力、教会与国家的对立到自由主义这里演变为公民社会与国家的对立；上帝的物与恺撒的物的对立演变为个人权利与国家权力的对立。原来由教会与国家分割的领地现在由个人和公民社会与国家分享，原来个人的物分属上帝和恺撒，现在一部分属于国家，另一部分归个人自己。[2]原来教会对世俗权力的制约和监督转变为公民社会对政府的制约和监督。[3]

总之，自由主义是在世俗化历史进程瓦解了中世纪的神圣秩序后、在世俗秩序的基础上对其二元政治结构的重建。

---

[1] 柏克思考了国家权力限制问题："哪些事情是国家应依据政治智慧担负领导责任的，哪些事情是国家应尽量少加干预、留给个人自由处理的。""如果允许我划一个分界线，我可以非常清楚地划出，即国家应该把自己限制在与国家有关的事务范围内。""一言以蔽之，国家应该把自己限制在真正的、严格的公共事务——公共和平、公共安全和公共繁荣——的范围内。"（埃德蒙·柏克：《自由与传统》，蒋庆等译，商务印书馆，2001年，第294—295页。）

[2] 我们这里是择其要而言之。实际上，二元主义的思维方式渗透到基督教与自由主义政治哲学的各个部分，比如基督教关于人的无罪状态与有罪状态的对立在自由主义这里转化对人性内在的善与恶的因素的分析；关于自然与习俗的对立转变为自然状态与公民社会的对立；关于神法与人法的对立转变为自然法与实证法的对立等。

[3] 在水门事件中，尼克松与新闻媒体的冲突被比喻为中世纪皇帝与教皇的冲突。自由的大众传媒是社会的耳目和喉舌，在当代社会承担着相当于中世纪教会那样的精神权威。

当然，二元区分的界限并非从基督教直线型地延伸到自由主义。只与自己有关的行为不等同于人的内在世界；精神生活和宗教生活无疑属于私域，不过私域却不限于这些；上帝的物与个人权利也不是等值的。但是，以二元的而非一元的观念认识政治秩序，追求二元分割而非一元合并，要在人的生活中划出一个界限，将人的生活劈成两半，分属两个领域，在界限的两边保持一定程度的张力而非僵硬的对待，保持相对的平衡而非一边倒的优势，这是一种思维定势，也是一种政治心态和政治审美观念，它贯穿于基督教政治哲学与自由主义政治哲学，构成两者联结的桥梁。

所不同的是，基督教对权力的横向分割在自由主义这里转变为在个人（和社会）与政府间的纵向分割。在横向分割的条件下，两种权力都承认对方的权利，在纵向分割的条件下，个人权利成为政府权力不可逾越的障碍。基督教那里彼岸与此岸的二维历时性的区分和对立在自由主义这里被压缩成此岸一维共时性的区分和对立。自由主义将基督教的彼岸构思引到此岸，它在取消了此岸与彼岸的对立后将此岸世界撕成两半，在个人与国家之间划出一道鸿沟。当初上帝给国家画地为牢，如今个人接过上帝的权杖，守护着国家的边界不许其僭越。结果，以彼岸名义所作的保留被个人在此岸所获取，以往借上帝之神威对国家权力的抵制产生了永久性的后果。这样，个人成熟了，上帝便不再管人间事务，教会也由监护人变成顾问，从此，个人即是上帝，个人权利便是神圣的禁地，国家需收起它的爪牙，蜷曲于受限制的领域内。

在基督教之前，古代政治哲学家关心国家权力的归属和目的问题，基本不涉及国家权力的性质和范围问题。他们思考的是，国家权力由谁来掌握，以什么为目标？他们不考虑，国家权力是什么样的权力，其权力界限何在？围绕古典时代主题

构建的政治哲学只能是一元主义的，整体主义的。基督教改变了西方政治哲学的论域，将政治哲学的主题转向对国家权力性质的分析和范围的界定，将一元主义的政治思维转向二元主义的，而自由主义则接过基督教政治哲学的话题，并结合新的政治条件作出了近代的回答，也就是说，基督教政治哲学设定了政治理论的中轴，而自由主义则继续围绕这个中轴旋转和展开。与此同时，它也必然继承基督教二元主义的思维方式。

## 2 从上帝的物到个人的物：三种模式的比较分析

基督教二元主义政治哲学的核心是上帝的物与恺撒的物的二元区分，自由主义的核心是个人权利与国家权力的二元对立。为了认识基督教二元主义与自由主义的内在联系，我们在这里借鉴比较文化学的研究方法，将其与古代国家所存在的精神权力与世俗权力、教权与王权关系的另两种模式进行比较分析，从中我们会发现，为什么自由主义是基督教的遗产，为什么个人的物能够从上帝的物中蜕变而生。

在古代世界，精神权力与世俗权力、教权与王权（在民主国家是民权）并存于所有的国家，但两者的关系却大不相同。大体说来，教权与俗权的关系有三种模式：[1]

**(1)世俗国家吞没了教会，王权吸纳了教权**

这类国家的共同特点在于：世俗政权或直接承担起道德

[1] 类似的观点可参见罗纳德·L.约翰斯通：《社会中的宗教》，尹今黎、张蕾译，四川人民出版社，1991年，第162页以下。

教化的功能，行使着宗教权威，或将教权作为政权的一个有机组成部分发挥其作用。个人生活的一切都受世俗政权的支配。古代中国、古代希腊和罗马、东正教的拜占庭和俄罗斯等都属于这个类型。在教会与国家都是一元结构从而两者相互重合的地方，社会共同体首先是国家，其次才是教会。在国家一元化而教会多元化的地方，即一个国家内并存多个教会的地方，教会成为世俗国家的组成部分。在这种模式内，有的国家形成了相对独立的教会，握有相当程度的精神权力，但教会的权力屈居于世俗王权之下。有的国家虽然有精神权力和宗教组织，但却没有形成组织化程度较高的教会，因而教权与王权没有形成结构性的分化，精神权力完全被世俗权力所吸收。

东正教与天主教本是同根所生，他们共同享有耶稣区分上帝的物与恺撒的物的思想遗产，但它们在政教关系上却形成两种不同的模式。拜占庭帝国教权与王权关系的基本原则，是4世纪时由君士坦丁的宫廷主教优西比乌系统阐述的。从那时起直到拜占庭灭亡，这些原则基本未变，而教会与国家的关系大体上仍定型于君士坦丁时代。现代人观念中的教会与国家间的区分和对立，在拜占庭人看来是毫无意义的。他们并没有把教会和国家视为两个相对独立的实体，而是将社会视为一个单一的、融合的整体。这个整体的首领是皇帝，他兼掌宗教和民事大权，对臣民生活的整体负责。布赖斯在比较基督教会在西方帝国与东方帝国的地位时指出："在格里高利七世教皇的时代以后，罗马教会至少是与帝国平起平坐的，有时候还几乎成了帝国的主事人。而东正教会总是东方帝国政府的女仆。"[1]国家内虽然有教会组织，教会分工

[1] 詹姆斯·布赖斯：《神圣罗马帝国》，第290—291页。

负责宗教事务，但在皇帝身上，教权与王权合而为一，彼此不分。君士坦丁曾说过："就我的皇帝职位而言，还有什么职责比消除错误、制止草率的判断，以及因此而使全体人民向全能的上帝献上真正的宗教、真诚的和谐和恰当的崇拜更高尚的呢?"[1] 君士坦丁堡的安东尼宗主教1395年前后写信给俄罗斯大公说："这个神圣的皇帝在教会中具有至高的地位，……对基督徒来说，拥有一个教会而不拥有一个皇帝是不可能的。教会和皇帝具有一种伟大的统一性，同在一个伟大的共同体之中；他们不可能被相互分隔开来。"[2]我们之所以将这个国家归为王权统治教权一类，而不是教权统治王权，是因为皇帝不是僧侣(教士)而是平信徒。[3]

在中国古代，人们关于宇宙和社会的观念完全是整体主义的。按中国人"泛政治化的整体政治思维方式"，天地宇宙和人类社会构成一个有机整体，这个整体处于混沌状态，内部不同领域和类别的事务没有明显的界限和区分。而政治则处于这个整体的中枢神经系统的地位，它渗透一切，涵盖一切，支配一切，一切都被赋予政治意义。一切都围绕政治的中轴旋转，一切事物都需服务于政治需要，没有独立于政治的领域，不容忍与政治秩序不协调的秩序。政治权威具有支配一切、规范一切、统摄一切的功能。[4]人生的彼岸境界、宗教生

[1] 约翰·麦克曼勒斯主编：《牛津基督教史》，第111页。

[2] 约翰·麦克曼勒斯主编：《牛津基督教史》，第111页。

[3] 学者们一般将拜占庭的政教关系模式概括为"恺撒—教皇主义"，意为恺撒兼掌教皇之权。但这种说法易引起误解，因为在东方教会内，皇帝只是教会的最高监护人，不是直接的领袖。他对教会的控制主要是外部的和间接的，大量纯粹宗教性事务仍是教会的范围。在约翰五世和一次圣议会(Holy Synod，1380—1382)之间达成的协议中，皇帝被称作"教会总的保护人"，但不是"教会的元首"。这个元首是基督。(参见约翰·麦克曼勒斯主编：《牛津基督教史》，第114页。)

[4] 有关中国人的"泛政治化"政治思维方式，参见拙作《西方政治文化传统》(修订版)，第159—164页。

活和内在精神世界都需受政治权威的支配，而绝对的家长式的专制皇权则是政治的最高主宰。

与西方基督教时代的人比起来，中国人的宗教观念比较淡漠。占统治地位的儒家思想专注于世俗人生的圆满，不关心人的彼岸灵魂得救。人生的所有追求都没有越出此岸边界；人生的最高境界都能够在此生得以实现。所以，在传统中国的主流文化里，没有灵魂与肉体、宗教生活与世俗生活、天堂幸福与世俗幸福、彼岸与此岸的分裂和紧张关系。宗教生活即使有过，也是世俗生活的一个补充；天堂的追求虽使一些人心动，但它必须服从世俗的需要；而彼岸目标在一般人的心目中，只不过是此岸的延伸或附属物。所以，谁统治了中国人的世俗生活，谁就控制了中国人生活的整体。中国人没有两个主人，世俗皇权是他们的惟一主宰。

关于中国古代社会政教合一的特点，杨阳在《王权的图腾化——政教合一与中国社会》一书中作了深入系统的阐述。根据他的论述，不仅商周时期，而且秦汉以后的社会，政教合一都是基本的社会结构。这个政教合一实际上是国家与教会的完全重合，是政教一体化。皇帝亦是教皇，士大夫兼为教士，圣王是其崇拜的图腾，儒家的世俗意识形态是其所遵奉的教义，人伦理想是其终极目标。“整个官僚体系被‘教会化’，国家各种制度体系被‘教具化’，‘王’也就相应地被‘教皇化’。”[1]这里所说的“教”是从广义上立论的，从理论形态上指的是世俗性的儒学即儒教，从涵盖的人生和社会生活领域的范围而言指的是社会的教化功能以及对人的内在精神世界的影响和控制。按我的理解，它还不是真正意义上的宗教。统

---

[1] 杨阳：《王权的图腾化——政教合一与中国社会》，浙江人民出版社，2000年，第255页。

一的超世俗信仰、规范的宗教生活、严密系统的教会法、高度组织化和具有相对独立性的教会组织，这是西欧中世纪宗教的特征，是中国儒教所不具备的。所以我认为，说中国的政教合一只能就其“政”与“教”两种功能而言是正确的。两种功能合一的基础是中国没有出现政权与教权结构性的分化，是俗权彻底融合了教权。

在儒教之外，中国有过真正意义上的宗教，即佛教、道教、伊斯兰教、天主教以及组织化程度较高的民间宗教等，但在整个社会结构上，中国没有出现西方那样系统的教会与国家的分化，即没有形成基督教会那样统一而独立的教会组织。最有势力的官方宗教佛教和道教的组织化程度和独立性都是非常低的，不得不蜷曲于强大的皇权之下求得生存。基督教和伊斯兰教从境外移植来组织化程度较高的教会组织，但在皇权的高压下，它们也难以获得它们在国外的那种独立性和权势。历史上，它们或受打击而被驱逐，或被排挤到政治生活的边缘。民间宗教常常有较强的组织性，但也因其组织性而备受皇权的打压。它常常与世俗政府处于敌对状态，没有被整合入社会的合法结构中。它对皇权的抵抗和制约一般以非法的极端的形式表现出来，而皇权也对其采取绝不宽容的消灭政策。所以，组织化的教会从未作为一种合法的社会组织，对皇权构成制度化的分割、平衡、监督和制约。[1]

这样，中国的皇权就处于统御一切的中枢地位。自然与社会、天上与人间、此岸与彼岸、现在与未来、宗教与政治、精神权力与世俗权力、道德权威与物质实力、教会与国家，构成一个四维时空的整体，而皇权是高踞其上和贯通一切的。没有

[1] 有关中国古代的政教关系，参见拙作：《世俗政治与宗教政治——中西政治文化的两种气质》，载徐大同、高建主编：《中西政治文化比较研究》，天津教育出版社，1997年。

任何合法的组织和权力能够分割和制约它的权力。[1]皇帝既是最高世俗权威，也是最高精神权威；既是国家最高首脑，也是教会的最高领袖；既管理臣民的世俗的物质生活，支配人的外在世界，又担负着道德教化职能，控制着人的内在世界。实际上，在中国古人的心目中，这两种权威完全是一体的，而这种一体化是完全自然的。

当中国古人初次接触天主教时，对自己与天主教在这一点的差别有了清楚的认识。明代耶稣会士来华后，已经有人朦胧地觉察到西方政治的一个突出特点，即二元化政教关系。黄景昉的《三山论学记序》中谈到："天之与帝，明分二体，……欧罗巴人，国主之外，盖有教化主焉，其职专以善诱。国主传子，教化主传贤；国主为君，教化主为师。"[2]康熙也称教皇为"教化王"。一些中国学者在攻击天主教时也紧盯住它的政教二元主义，因为它在中国是政治上的大忌。"据彼云，国中君主有二。一称治世皇帝，一称教化皇帝。……是一天而二日，一国而二主也。……嗟夫！何物妖夷，敢以彼国二主之夷风，乱我国一君之治统？"[3]清初来华天主教教士与

[1] 诚然，在皇帝之上还有"天"，但中国人的"天"对皇帝的管辖也远不如基督徒的上帝。"基督徒的上帝是以干预者身份出现的上帝：他主动地创造了世界，他给每个人一个灵魂和出现在个人的生活过程中。对比之下，中国人的天只按一种间接的方式活动：它的行动是沉默的，难以察觉的和连续不断的。"（J. 谢和耐：《中国文化与基督教的冲撞》，于硕等译，辽宁人民出版社，1995 年，第 232—233 页。该书的另一个译本为耿升译，《中国与基督教》，上海古籍出版社 1991 年版。）天的意志没有明确地表达出来，也没有一个体制内的机构执行天的意志。所以，这个天类似于近代西方自然神论者的上帝。

[2] 载徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》卷三，中华书局，1989 年，第 153 页。

[3] 《破邪集》卷五，第 28 页。转引自 J. 谢和耐：《中国文化与基督教的冲撞》，第 124、202 页。到 19 世纪时，王韬在比较中西政教关系的差异时也称："我中国以政统教"，"泰西诸国皆以教统政。"（《韬园文录外编》，卷 1，1883。）前一个"统"是准确的，后一个"统"却有些笼统。如果意指西方国家基督教信仰统治一切还勉强说得通（王韬的时代已非如此），但如果意指教权统治政权，则与事实不符。

皇权冲突的直接原因是他们拒绝拜孔子、祭祖先和跪拜皇帝，而他们这样做是在执行教皇的教令。康熙驱逐天主教教士的行为在一定意义上也是中国的"天子"与基督在尘世的代理人之间争夺"教权"的冲突，康熙拒绝远方的"教化王"与他分享臣民的忠诚。



**(2)教会吞没了国家，教权吸纳了俗权**

这类国家或没有独立的世俗政权，或世俗政权的权势微弱，由教会直接承担起国家的职能，国家成为教会负责世俗事务的附属部分。《圣经》中记载的古代犹太人由先知统治的国家，[1] 穆罕默德创立的伊斯兰教国家等都属此类。[2] 在这种国家里，宗教领袖是国家的最高主宰，代表神行使着精神的和世俗的权力。社会共同体首先是教会，其次才是国家。人的整个生活都被赋予宗教意义，规范人类生活的首先是神的戒律和教会法律，不仅个人的精神生活，而且个人世俗生活的每一个细节，都受到宗教权威的支配。

在历史上，伊斯兰教国家的形成是有特色的。它先有教会，后有国家。教会在发展过程中逐步创立了负责世俗事务的权力机构，即国家。穆罕默德最初创立的伊斯兰公社"乌玛"(umma)首先是一个信徒的团体，即教会，但同时也承担着社会政治职能，它实际上是宗教组织与政治组织的

[1] 《旧约》所记载的犹太人国家实行政教合一。犹太人能够区分两种权力，即精神(宗教)行为(如献祭)和政治(世俗)行为(如打仗)，但他们没有在掌握两种权力履行两种职能的人之间作出明确的区分。他们早期的领袖是法官和先知，在立王后两种权力才在不同的人之间有所区分。

[2] 在上个世纪50年代前，我国西藏的地方政权也是按这个模式建立的。不过它不是在国家一级，而是在地方一级。霍梅尼时代的伊朗国家是这种模式的一个现代类型。

合一。[1]如L. 李普曼所指出的，伊斯兰教创教之初，其创始人就确定了两条原则："一是伊斯兰教不仅是宗教权威而且是世俗权威的源泉；二是管理人们事务的统一力量是信仰而不是部落。"[2]由穆罕默德当初确立的这种政教关系，使伊斯兰教国家形成神权与俗权完全融为一体的政治模式。"由于先知同时启示了宗教和创立了国家，他的后人如果不背叛他的启示，便不能将这两者区分开来。"[3]

后世的哈里发国家情况有所变化，国家的功能有所加强。在古代伊斯兰教国家，既没有纯粹的世俗专制，也不是典型的僧侣政治，而是"教法统治"。神的权威是最高权威，君主是它在尘世的代理人，而体现神意的伊斯兰教法是国家的根本法。国家被视为监督实现神意的工具，作为解释教法权威的神学家们承担着为世俗社会制定准则的职责。立法不是国家的职能，因为(神)法先于国家，而不是国家的创造。国家的任务不过是将伊斯兰法宽泛的法律原则具体化。所以，在这种国家里只有三种权威：哈里发、伊斯兰社团和信仰的保卫者；乌里玛，负责提出宗教——法律方面的意见；法官，根据宗教法处理纠纷。它不承认教会与国家、精神权力与世俗权力的任何分离。[4]

H. 缪勒在比较了西方与伊斯兰教国家政教关系模式后指出：亚洲社会"它们整个文化明显地建立在宗教基础上，并

---

[1] 我们可以将伊斯兰教与佛教相比，释迦牟尼创立的僧伽团体是纯粹的宗教组织，从没有包揽国家的世俗职能。

[2] 托马斯·李普曼：《伊斯兰教与穆斯林世界》，陈文伍、英珊译，新华出版社，1985年，第59页。

[3] Ghassan Salam, ed., *Democracy Without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World*, I. B. Tauris Publishers, 1994, p. 3.

[4] 有关伊斯兰国家政教关系的分析参见拙著《当代世界的民主化浪潮》，天津人民出版社，1999年，第304—306、328页。

且更彻底地被宗教所渗透。……伊斯兰教在这方面可以说是亚洲传统的进一步发展。因为它在一种高级宗教基础上成长，这种宗教统治了整个生活方式，甚至穿衣吃饭的细节，许多发生在内部的分裂和利益冲突，都没有导致持久的努力，以使其公开从宗教权威下得到独立。"[1] 亨廷顿在分析伊斯兰教文化与民主的关系时也指出："伊斯兰教拒绝在宗教共同体与政治共同体之间作任何划分。因此，在恺撒与上帝之间没有平衡"。[2]



**(3) 教权与王权相互分离、各自独立、相互平衡的二元化模式**

这是中世纪西欧基督教（天主教）社会形成的政教关系模式。在古代文明中，除西欧外，只有印度接近于这个模式。这种模式的特征在于，在一个统一的社会共同体内，出现了教会与国家结构上的二元分化。从一个角度看它是国家，由皇帝或国王统治着教俗两类人群，即主教和一般教士，贵族和其他臣民，当然，如前面已经谈到的，世俗权力对教士的统治是有条件的；从另一个角度看，它又是教会，由教皇领导着教俗两界基督徒，即由主教和其他教士等组成的神职人员，以及其余平信徒，包括皇帝（国王）、贵族和平民等。在这个共同体内，教士团体按教阶制原则严密地组织起来，取得相对独立的地位，精神权力与世俗权力、教权与王权实现了分化，两者的关系不是像在其他国家那样趋于一种极端的解决，一方完全吞没或压倒另一方，而是既相互依存、相互交叉，又各自独立，相

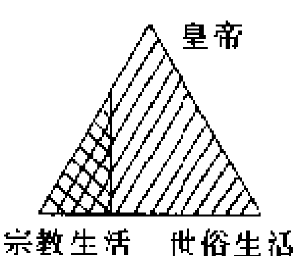
[1] Herbert J. Muller, *Freedom in the Western World, from the Dark Ages to Rise of Democracy*, pp. 23--24.

[2] 塞缪尔·亨廷顿：《第三波——20世纪后期民主化浪潮》，刘军宁译，上海三联书店，1998年，第371页。

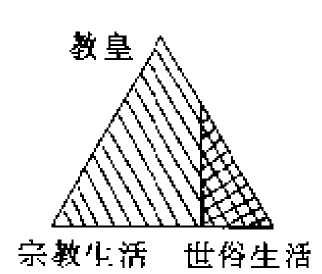
互平行、对立、平衡与制约，保持一定程度的紧张但又不至完全破裂。两个权力体系形成了各自传统的相对稳定的控制领域，由此便把人的生活分成两个部分，一部分由教权控制，一部分由王权控制。

**政教关系的三种模式**

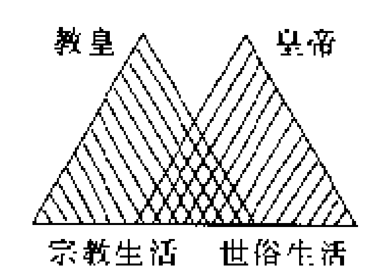
A. 俗权吞没了教权




B. 教权吞没了俗权




C. 教权与俗权分离与并立




这种独特的政教关系模式对西方自由主义的形成有什么意义呢？

在前两种模式中，一种是世俗的极权政治，一种是极端的神权政治。它们的共同特征在于，社会组织是一体化的，政治权力体系是一元化的，个人的社会角色是统一的，个人的生活表现为一个完整的整体。也就是说，个人的整个生活都受一个权威的控制，这个权威既是精神权威，又是世俗权威；既是教会权威，又是国家权威。从而使它具有无限制的压迫力量和对个人无孔不入的控制手段。它也使个人软弱无助，没有任何手段可以抵御国家或教会权力的控制、干预和侵犯，也没有任何方式可以逃避它。在他与压迫者间，没有第三者可以诉求。他的全部生活，包括精神生活和世俗生活，甚至生活的细节，都受一个无所不在的权威的任意支配。而这个权威没有被其他权力所分散、分解，不会遇到有组织的竞争、制度化的制约，也不受到任何认真的争议，表现为一种天然的权威。它专断、任性，无限膨胀，个人在它面前被压缩到近

于零的程度。

所以，在这两种模式中，由于没有教权与俗权间的张力与竞争，结果社会处于死寂状态，缺少创造性活力的源泉。H. 缪勒说：伊斯兰教在宗教上是“成功的”，但它“不利于自由的成长”。[1]布赖斯认为，东罗马帝国没有西方那种因巨大的原则冲突而激起的振奋，人民生活中缺少知识和精神性的因素，缺少活力和激情，这些都“极大地归因于东罗马君主置于东方大主教及其主教们头上的那只沉重的手。”[2] 由于国家或教会的权力没有限制，在这些文化中都没有形成国家权力有限的观念，个人也没有任何自由的空间。一位当代学者在谈到俄国时说：“那里从没有出现过政治权威与宗教权威的冲突，导致城市解放的教皇与帝国的冲突，世俗和宗教权力间多方面的龃龉，是绝对不会发生的。公民社会受到抑制和窒息，个人主义处于整体化社会的边缘。”[3]

一般人容易将教会视为单纯的黑暗势力和愚昧的守护神。但他们忽视了，教会在古代社会还守护着人的内在世界，抵御世俗国家的侵犯。宗教是人类严酷的世俗生活的慰藉，也是残酷的世俗暴政的避难所。它还可以成为警醒和改造世俗世界的神圣力量。对于古代政治权力的专制、腐败和无限扩张来说，教会能够成为对它的制约和监督力量。诚然，教会也会成为一种压迫的力量，但如果教权与俗权分离，两种压迫力量就会得到减缓，并在一定程度上互相抵消，而两者合流，则压迫力量会无限强大。所以自由主义者阿克顿认为，“古代

[1] Herbert J. Muller, *Freedom in the Western World, from the Dark Ages to Rise of Democracy*, p. 24.

[2] 詹姆斯·布赖斯：《神圣罗马帝国》，第 291—292 页。

[3] Serge Latouche, *The Westernization of the World*, trans. Rosemary Morris, Polity Press, 1996, p. 29.

国家的罪恶就在政教合一",宗教与政治不分。另一位自由主义思想家贡斯当则极力推崇宗教对自由的意义。他认为，宗教是"人类尊严的基础，是从现在走向未来，尘世走向天堂的吁求，是一切被压迫者在任何情况下的神圣后盾，是受害的无辜者与被践踏的弱者的最后希望"。[1]

在西方，这种持续上千年的二元化政教关系模式在人们深层心理上积淀为一种根深蒂固的意识，即国家的权力是有限的。无论从历史传统上还是从赋予国家的理论上的地位来说，国家权力不可能是绝对的、无所不在的、万能的。国家权力只与人的一部分生活有关，并且只与价值上较低的那部分有关。个人生活还有一部分——这是个人更为珍视的部分——国家则无权干预。这种观念也许是基督教对人类政治思想最重要的贡献。我们看到，尽管自由主义思想家曾猛烈攻击基督教教会及其神学，但却把这一信念接受了下来。国家权力的有限性得到确认，但不是因为上帝的有限授权，而是人民的有限授权。人民只将他们过共同的社会生活所必需的最低限度的公共权力授予了国家，所以国家也只能享有这部分权力。它不能够想干涉什么就干涉什么。免受国家干预的不仅是人类的宗教生活，而是包括了宗教生活的一系列个人权利。这些权利被视为"自然的",即与生俱来的，与人的自然存在联系在一起的，是人的本性的要求。人们建立国家后，并没有将这些权利交给国家，而是保留在自己手中。它们是神圣不可侵犯的。正是这些个人权利，构成国家权力的绝对界限。在自由主义那里，个人权利取代了教会权力而成为国家权力的解毒剂和无限膨胀的障碍。

所以，正是上帝的物到近代演变为个人的物和社会的

[1] 邦雅曼·贡斯当:《古代人的自由与现代人的自由》,第187页。

物。基督教的原则"恺撒的物归恺撒，上帝的物归上帝"，已经演变为"个人的物归个人、政府的物归政府"。作为自由主义基石的个人权利是基督教二元化权力体系的文化遗产，也是上帝留给人世间的遗物。对此学者们的认识是相当一致的。唐特雷佛认为："被认为应该由国家让教会处理的事情，恰好就是近代人奋斗了几百年而力求避免教会和国家加以干预的事情。"[1]萨拜因指出："如果伦理的和宗教的体制不曾被认为大体上独立于并在重要性方面超过国家和法律的实施，那就很难想像自由能起到它在欧洲政治思想中所起的作用了。"如果没有中世纪宗教自治和宗教自由信念的"残存物"，"则关于个人私生活和自由的现代思想就几乎是无法理解的了"。[2]另一位当代学者亨廷顿在三种模式的比较中得出了同样结论："除西方文明外，只是在印度文明中才有宗教与政治如此明显的分离。在伊斯兰教中，上帝即皇帝；在中国和日本，皇帝即上帝；在东正教中，上帝是皇帝的小伙伴。[3]作为西方文明象征的教会与国家之间的分离和一再出现的冲突，在其他文明中并不存在。这种权威的分裂极大地有利于西方自由的发展。"[4]

## 3 从上帝的物到个人的物：历史的轨迹

上帝的物如何变成了个人的物？这需要历史地考察。

毫无疑问，中世纪的人并没有享受到近代人的权利和自

[1] 唐特雷佛为《阿奎那政治著作选》英译本写的序，《阿奎那政治著作选》，第24页。

[2] 乔治·萨拜因：《政治学说史》，第228、239—240页。

[3] 俄国著名无政府主义者巴枯宁在描述沙皇的无限权力时说，他的地位"只不过稍微比上帝低一点"。（巴枯宁：《国家制度和无政府状态》，第229页。）

[4] 塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，第61页。

由。教会争取的自由不等于信徒个人的自由，国家不加干预的部分被教会牢牢地控制着，而教会对信徒精神生活的强制往往是通过国家政治权力的支持实现的。教会以世俗的手段在尘世间行使上帝的权威，其对个人权利和自由的压制和摧残往往远甚于纯粹的世俗权力。中世纪的人只是在国家和教会的并存与竞争中，多了一些选择和判断的自由。

然而到中世纪末期，随着中央集权的民族国家的形成，教会的权力开始衰落，教会对个人的控制力开始松弛。[1]16世纪的宗教改革，给教会以致命的一击。它否定了教会作为个人与上帝之间中介的作用，[2]把得救的命运完全交给信徒自己。从此使个人从教会的控制下开始解放了出来。这是上帝的物转为个人的物的第一步。

新教将从教会那里取来交给个人的物主要是信仰的权利，它既不许教会侵犯，也不许国家染指。路德在否定教会权力的同时，也规范了世俗权力的限度。他认为，“属世界的政府所有的法律，只及于生命、财产和世界上外表之事。至于灵魂，只受上帝统治。”而上帝也愿意让每个人自己管理，不需他人干预。所以信仰不能屈从于法律，世俗权力也无权为灵魂立法。俗世的政府若要为灵魂制定法律，就侵犯了上帝的统治，会将灵魂引入歧途并加以毁灭。[3]也就是说，世俗权威只涉及人的外部事务，人的内在世界属于他自己。“每个人都对他自己的信仰负责，他必须为了自己而关照他认为正确的

[1] 14世纪初马西略将教会和国家视为两个独立的实体，但他以国家为中心，将教会视为国家的辅助性工具，这预示了格拉修斯原则的终结和世俗主权国家概念的出现。也许由于这原因，他遭到教会方面的痛恨，教皇称他为“恶魔之子”，“邪恶的人”、“所有异端中最坏的”。(Ullmann, *Medieval Political Thought*, p.205.)

[2] 根据路德及其追随者的解释，教会不过是信徒的集会。

[3] 《路德选集》(上)，第450页。

信仰。"教会不关政治的事，而国家也不关灵魂的事。[1]路德谴责世俗统治者"要代替上帝，控制人们的良心和信仰"的"僭越"行为。坚持人的灵魂只受上帝引领，如果由人来指导，就是"瞎子领瞎子"。每个人对自己的彼岸命运负责，承担自己的选择后果，别人无权代庖。"人的制度决不能扩张它的权力到天国和灵魂方面，它是仅属于世界，和人与人间外表的交际。""灵魂不在恺撒的权力之下。恺撒对灵魂既不能教训，又不能领导；既不能毁灭，也不能存活；既不能捆绑，也不能释放；既不能审判，也不能定罪。"[2]

但是，新教在将信仰的权利完全交给个人的同时，又加强了国家的权力。它把整个外部世界和世俗领域完全交给国家去支配，包括宗教生活的外在方面。[3]这样，它就既解放了个人，也解放了世俗国家；既加固了个人良心的堡垒，又扩张了国家的领地。在这方面，新教改革继承了马西略一派人的事业，也将中世纪末期以来教权衰落而民族国家地位上升的历史趋势推向顶点。个人权利的伸张和国家权力的膨胀两面夹击，将教会逼出了权力体制的核心，从而建立了个人与国家两极直接的二元对立。这样，中世纪教权与王权的对立转变为近代个人与国家(政府)的对立，由于失去了教会这一层屏障，个人便凸显在与国家对立的前沿；没有了教会的监护，个人便需要独立面对国家。并且，新教一般只承认信徒个人内在信仰的自由，但外部的宗教生活却是国家权力的领域，世俗统治者成为教会的主宰。为新教所认可的"教随国定"原则使世俗政府能够建立国教，强行规定臣民的宗教归属，干预宗教生活

[1] See John Ehrenberg, *Civil Society, The Critical History of an Idea*, New York University, 1999, pp. 68—70.

[2] 《路德选集》(上)，第 464 页。

[3] 如内心的信仰完全是个人的自由，但信仰的表白却要服从世俗主权者。

的外在方面。这样便加剧了个人与国家的冲突。

由此看来，新教改革既促进了个人的成长，又推动了王权的扩张。由于教会权力的衰落，世俗国家摆脱了上千年来有力的竞争者和监督者，它开始攫取传统上属于教会的地盘，企图实现对个人的全面控制。[1] 近代初期的几代政治思想家，从马基雅弗利、布丹、格老秀斯到霍布斯等，都鼓吹君权至上。他们为民族国家的集权专制进行论证时，几乎都把主要矛头指向教会的权力。[2]他们甚至将决定臣民宗教的权力赋予国王。

在霍布斯那里，我们看到对奉行上千年的“格拉修斯原则”的彻底超越。“世俗政府和精神政府”的区分被斥为荒诞不经，[3] 同一个共同体，既是教会又是国家，因为他们的成员既是人又是基督徒，但这个共同体只有一个权威，即世俗的主权者。实际上，霍布斯是以世俗国家吸收了教会，将教权融入俗权，两者合并为一个国家主权，主权者同时成为“惟一的牧者之长”。[4]在他那里，世界上根本不存在两种平行的权力，所有强制性的权力，包括发布命令、实行审判、定罪、惩罚的权力等只能属于一个主权者，即属于国家而

[1] 在世俗生活层面，国家权力还穿透了贵族屏障，将权力触角直接伸向个人。

[2] 这也从一个侧面说明，教会的权力是抵御或分散国家权力的主要力量。

[3] “精神政府”(spiritual government)在黎思复的中译本中译为“性灵政府”，这里为与全书用语一致，据 Edwin Curley 编的英文版本改译。(Edwin Curley ed., *Leviathan*, Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1994, p.316.)

[4] 《利维坦》首版封面的铜版画表达了以俗权为主导的政教合一思想：象征主权国家的巨人头戴王冠，左手持象征教权的权杖，右手持象征王权的利剑。在其下方，一系列教权与俗权的象征物两两相对：教堂与城堡、主教法冠与公爵冠，雷霆与大炮，宗教论战的工具与战争的武器、神学论战的场面与战争的场面，它们都统摄于强大的利维坦的权力之下。所以在图画的上方赫然写道：“根本不存在超越现存国家的权力。”

不是教会。教士的职责是劝服人们信仰基督，无权发号施令和通过强制与惩罚使人服从。甚至教会"颁赐比生命更高的奖赏、施加比死亡更重要的惩罚"的权力——即教会所称的捆绑与释放之权——也被否定了，"在今世之中，除了世俗政府之外，不存在其他国家的或宗教的政府；也没有国家兼教会的统治者所禁止传播的任何教义能对任何人民是合法的。这统治者只能有一个，否则在一国之内，教会与国家之间，精神党人与世俗党人之间，以及法律之剑与信仰之盾之间就必然会随之出现党争和内战，比这更糟的是，在每一个基督徒心中都必然会随之出现基督徒与人之间的冲突。"[1]

然而霍布斯把人的内心世界仍然留给了个人。因为"信仰是上帝的赐予"，不仅教会不能强迫，主权者对之也无能为力。主权者诚然可以为了国家的安全而干预宗教问题，信徒受主权者的强迫也可违心地作出表白，但"心中坚守基督信仰的基督徒"却仍然是自由的。只要保持沉默，信徒就有自己的信仰自由，但信仰的公开表白却需服从主权者。根据霍布斯的解释，他违心作出的行为不是他的行为，而是主权者的行为。[2] 这样，霍布斯在承认主权者在宗教问题上有权实行强制的同时，也确认强制权力对人的内心世界是无效的。斯宾诺莎也持这种思想。他一方面赋予统治者无限的权力，包括"宗教之权"，但这种权力仅涉及宗教的外在方面，不涉及其内在方面。"内心对上帝的崇拜与敬神本来属于每个人的私权，

[1] 霍布斯：《利维坦》，第 373—374 页。原译文有含义不清楚之处，作者根据 Edwin Curley 编的英文版改译。霍布斯这个兼掌政教大权的"利维坦"一问世，便受到广泛的憎恨，但它在卢梭那里却得到知音。卢梭特别赞许霍布斯"把鹰的两个头重新结合在一起"的政治设计。（参见卢梭：《社会契约论》，第 176 页。）

[2] 霍布斯：《利维坦》，第 397—400 页。

是不容让与别人的。"[1]

霍布斯和斯宾诺莎处于自由主义形成时期，他们的历史使命是剥夺教会控制人们宗教事务的权力，不过他们将教会的外部权力不是交给个人，而是交给了世俗国家。基督教的二元主义权力体系的观念被抛弃了，但内在世界与外在世界二元区分的观念却被保留下来，教会控制的人的内在世界被留给了个人。从这里我们也可以见到基督教传统的顽强作用。

由于近代教会被挤出权力中心，使教会的传统领地被个人与国家所瓜分。结果，在一边，是完整的国家主权，在另一边，是完整的个人。从此，个人取代教会站在了国家权力的对立面，抵制国家权力扩张的不再是"教会自由"的要求，而是对个人自由和权利的伸张。新教改革家、霍布斯和斯宾诺莎都将规范外部宗教生活的权力交给国家，而将内在信仰的权利留给个人，结果带来外部行为与内在信仰的紧张与冲突。冲突的结果导致完整的宗教自由的获得。

新教思想家和霍布斯改造了传统基督教的教权与王权的二元论，将其变为个人与国家的二元论，从而构成向自由主义二元论的过渡。

我们看到，宗教改革挑战普世教会的权威，使中世纪的教会自由"裂变"为教派自由，而在教派纷争与妥协中，又由教派自由裂变为不可分割的单位，即个人自由。至此，教会已经被带到了每个人的内心，在每个人的心里，都筑起抵御国家权力的堡垒。当霍布斯式的世俗政权越过教会的屏障企图干预个人的宗教生活时，就遇到了个人坚决的抵抗。由一千多年基督教传统滋育起来的个人在突破教会的保护硬壳后，已经能

[1] 斯宾诺莎：《神学政治论》，第 259 页，另见第 125、270 —272 页；《政治论》，第 30 页。

够披坚执锐地面对世俗国家的权力。



在世俗国家不断扩张的年代，历史传统开始表现出来强大的反弹力量。世俗国家企图控制人们的宗教和私生活的行为缺乏历史的传统和依据，没有根基，新教所培育的个人自由精神使人们尤其厌恶由与他们同样具有原罪和在精神价值上并不高于他们的世俗统治者决定他们最珍重的信仰问题和宗教生活。在教会权威失坠之后，他们宁愿将原来由教会控制的领域变为自己个人自由的领域，变为个人的权利。由于个人的顽强反抗，世俗国家为统一宗教所作的努力付出了沉重的代价。[1]一些世俗统治者出于实际政治的考虑，不得不容忍了宗教的多元性，它宣告了世俗国家建立无限权力企图的失败。

在个人伸张权利的同时，从中世纪政治传统中发挥出来的宪政思想先是由反宗教改革的天主教思想家所倡导，作为新的专制国家权力的解毒剂，而后又被新教思想家接了过来。对国家权力的规范和限制与对个人自由的伸张相辅相成，一方面逼回不断扩张的国家权力，另一方面为个人挤出更大的空间。

宗教改革是间接地和在无意中为西方世界带来了自由。起初，新教各派虽然坚持自己的信仰自由，但是却不尊重他人的自由信仰。[2]但新教摧毁了统一的神学权威，带来了许多神

---

[1] 三十年战争使中欧损失了近一半人口，由于迫害异端政策而造成的大量移民，不啻为国家的大出血。法国在废除"南特敕令"前后的半个世纪的宗教迫害，"其后果是把100万最优秀的、最勇敢的和最勤奋的法国人从法国的国土上赶了出去。"（塞缪尔·斯迈尔斯：《信仰的力量》，余星等译，北京图书馆出版社，2000年，第27页。）

[2] 基督教即使在受迫害的年代里，如最初三个世纪，它虽然向官府要求信仰和良心的自由，但却没有将这种自由理解为人的一般权利。它抵抗官府对它的迫害，但却能够接受官府对其他教派的迫害。在它得势的地区，已经表现出对其他教派的不宽容。

学权威间的竞争。统一的上帝不存在了，每个人心中或至少每个教派都有自己的上帝。为了自己的信仰获得合法地位，或争取在国家中取得正统信仰的地位，也就是将自己的信仰强加给别人的权力，或在其他派别取得统治权力时坚持自己的自由，新教与天主教进行了一个多世纪的残酷斗争。这个斗争有时又与新教内部各派的斗争相交叉。欧洲各国被宗教纷争折磨得精疲力竭。在经历了无数次痛苦的经历后，在一些新教派别里，特别是经常处于少数弱势地位的加尔文派中，逐渐形成一种意识，即宗教上的一致是不可能的，甚至也是不必要的。宗教信仰的真理性难以在世俗社会作出裁决，达成最终解决，个人的来世命运只能由他自己向上帝负责。[1] 人们不仅应该自由地信仰上帝，也应该有权利按自己的方式过宗教生活。这样，完整的宗教自由的权利便得到了承认，从各派所坚持的自由（特权）中发展出一般性的自由权利。[2]

在英国清教徒为自由而进行了几十年的抗争后，有"政治上的加尔文主义者"之称的洛克，[3] 发表了他论宗教宽容的通信，其中阐述了政教分离的思想。洛克认为，政府官员无权干预灵魂拯救问题，无权控制人的内心生活。教会也不具有强制性权力。于是，"掌管灵魂的事属于每个人自己，也只能留归他自己"。[4] 到美国建国时期，宪法正式确认了政教分离，把宗教信仰完全作为私人事务，政府对各种宗教需保持中立，不应以自己的权力支持或压制任何一种宗教。宪法修正案（权利法案）的第一条即以禁令的形式肯定了信仰自由：国

[1] 关于西方宗教宽容的历史，请参见 J.B. 伯里：《思想自由史》，第五章。

[2] 天主教徒在他们是受迫害的少数派的土地上，对于维护宗教自由的权利也异常热情。

[3] 斯金纳将洛克的《政府论》称为"加尔文教激进派的政治经典"。（昆廷·斯金纳：《现代政治思想的基础》，第 511 页。）

[4] 洛克：《论宗教宽容》，吴云贵译，商务印书馆，1982 年，第 18 页。

会不得制定法律，建立宗教或禁止宗教信仰自由。

至此，精神领域与世俗领域、教会与国家的分离才真正实现。在中世纪，两者只是部分的分离，还有很大部分的交叉。近代的世俗化过程推动着两者的彻底分离。如果说马基雅弗利出于国家利益，排斥教会对现实政治事务的干预，路德则从人民的宗教利益出发，否定了教会对世俗事务的过分卷入。两者都趋向于教会与国家更大程度的分离。前者从国家或政府方面推动更大的分离，后者从宗教或精神方面推动更大的分离，[1]到了以洛克为代表的自由主义者那里，立足点发生了根本性变化，他们从个人权利的立场出发，完成了两者的彻底分离。

对宗教和信仰自由权利的承认，是将上帝的物——在中世纪为教会的物——转变为个人的物的关键步骤。[2] 然而，在自由主义那里，个人的物已经不仅局限于宗教信仰的权利，它包括其他一些世俗事务上的权利。在洛克那里，个人权利的完整表述包括"生命、自由和财产权"。[3]其中自由权也不限于宗教自由的含义。弗里德里希指出："这个自主的领域主要由两个基本的方面组成：自由的宗教信仰的权利和财产（最广泛意义上的）权利。事实上，洛克所用的'财产权'一词有时

---

[1] Stephen M. Feldman: *Please Don't Wish Me A Merry Christmas, A Critical History of the Separation of Church and State*, p. 63.

[2] 阿克顿说："自由根源于、存在于免遭国家权力任意干涉的私人内部领域之中。对良知的尊重与敬畏是所有公民自由的萌芽，也是基督教用以促进自由的方法。这也就是为什么说在欧洲，自由萌生于教会与国家权力的相互对立之中。"（阿克顿：《权力与自由》，第310页。）

[3] 在更广泛的意义上，洛克有时将生命（lives）、自由（liberties）和财产（estate）这三个术语以一个"所有权"（property）概念来概括，它既有"所有权"（ownership）之意，也有"财产"之意。有时"所有权"又包括"健康"。（See John Locke, Treatises of Government, Vol. Ⅱ, sec. 6.）在叶启芳和瞿菊农的中译本中，"property"有时译为"所有物"，有时译为"财产"。

包括生命、自由权以及对幸福竭尽全力的追求。"[1]

如阿克顿所说，"宗教自由是世俗自由的源泉"，是"所有自由之母"，[2] 宗教信仰自由的实现，在世俗权力之网上撕开了一道口子，它是近代个人所享有的一系列自由的先导，其他一系列个人权利在一定程度上是将宗教信仰权利的原则泛化到世俗事务领域的结果。对此，马克斯·韦伯指出：那种将信仰自由不仅视为自己的权利同时也是所有人权利的信仰自由，"是原则上第一个……保障免遭暴力、特别是不受国家暴力侵犯的自由'人权'，……并入这个概念的还有其他'人权'、'公民权'或者'基本权利'"。[3]

这个"并入"的过程是怎样实现的？我们没有见到韦伯的阐述。我认为，首先，新教徒将关于天国的概念投射到世俗社会，影响了他们对世俗社会关系的认识。在中世纪，对生命和财产权的保护就贯穿于政治斗争中，但在那时，这种斗争主要是在封建主义的框架内进行的，争斗的对象属于某个等级的特权，并没有将这种保护上升为一般的抽象原则，成为一般的权利。只有通过在争取宗教自由权利的斗争中形成的国家权力与个人权利及其相互关系的观念，生命和财产权利才有可能上升为一般的个人权利。其次，宗教改革通过否定教士的特权地位及其教阶制，通过将教会转变为信徒的大会，遍布于整个社会，从而使新教控制了社会，将新教精神渗入社会领域。以往教会与国家关系集中于教权与王权的关系，现在，由于教士与平信徒的区分已被淡化，僧侣消融于信徒中，教会主

[1] 卡尔·J. 弗里德里希：《超验的正义——宪政的宗教之维》，第73页。

[2] 阿克顿：《自由与权力》，第76、399页。

[3] 马克斯·韦伯：《经济与社会》（下卷），第566页。哈贝马斯也指出："所谓宗教自由在历史上是第一个私人自律领域。"（哈贝马斯：《公共领域的结构转型》，曹卫东等译，学林出版社，1999年，第11页。）

体是平信徒，教会泛化为社会，于是，传统的教会与国家的区分扩大为社会与国家的划分。教会守护的领域转变为公民社会的领地，而个人作为信徒享有的权利就扩大为作为人或公民的权利。

上帝的物转变为个人的物并进而扩展为近代一系列个人权利并非和平实现的，它经过了比中世纪的政教之争更为惨烈的厮杀。在教会弃守的领地，人民与不断膨胀扩张的专制王权展开了争战。经过16世纪的宗教战争和尼德兰清教徒的反叛、17世纪的英国革命（清教徒起义）、18世纪的北美独立战争和法国大革命，国家扩张权力的企图遭到挫败，上帝的物永久地划归个人，而恺撒的物也从专制国王转到人民集体手中。至此，中世纪政教二元化权力架构已经演化为近代自由民主政治，基督教二元政治观也已经蜕变为近代自由主义。

# 参考文献

## 一　英文原始文献及专著

1. Augustine, *The City of God*, Trans.by Demetrius B.Zema and Grald G.Walsh, New York: Fathers of the Church, 1950—1954; trans.by G.E.Mc-Cracken, The Loeb Classical Library.

2. Aquinas, Thomas, *Aquinas Selected Political Writings*, ed.by A.P.Entreves, Oxford, Basil: Blackwell, 1987.

3. Berlin, Isaiah, *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1969.

4. Bettenson, Henry, ed., *Documents of the Christian Church*, Oxford: Oxford University Press, 1943—1979.

5. Black, Antony, *Guilds and Civil Society in European Political Thought: From the Twelfth Century to the Present*, London: Methuen & Co.Ltd.1984.

6. Black, Antony, *Political Thought in Europe(1250—1450)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

7. Boice, James Montgomery, *Two Cities, Two Loves, Christian Responsibility in a Crumbling Culture*, Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1996.

8. Bogdanor, Vernon, ed., *The Blackwell Encyclopaedia of Political Institutions*, Basil: Blackwell Ltd., 1987.

9. Brady, Thomas A., Jr., *The Politics of the Reformation in Germany: Jacob Sturm (1489—1553) of Strasbourg*, New Jersey: Humanities Press, 1997.

10. Burns, J.H., ed., *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350—1450*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

11. Burns, J.H., ed., *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 1450—1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

12. Brueggemann, Walter, *Trajectories in Old Testament Literature and Sociology of Ancient Israel*, in *The Bible and liberation: Political and Hermeneutics*, Maryknoll: N.Y., Orbis, 1983.

13. Canning, Joseph, *A History of Medieval Political Thought*, London and New York: Routledge, 1996.

14. Canning, Joseph., *The political Thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge Studies in Medieval life and Thought, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

15. Cargill Thompson, W.D.J., *The Political Thought of Martin Luther*, New Jersey: The Harvester Press, 1984.

16. Carlyle, R.W., Carlyle, A.J., *A History of Medieval Political Theory in the West*, 6 Vols., New York: Barnes & Noble, Inc., 1903—1936.

17. Chodorow, S., *Christian Political Theory and Church Politics in the Mid-Twelfth Century, The Ecclesioligy of Gratian's Decretum*, Berkeley: University of California Press, 1972.

18. Chrimes, S.B, *An Intruduction to the Administrative History of Medieval England*, Oxford: Basil Blackwell, 1959.

19. Coleman, J. Augustine, *Political Thought from Plato to NATO.*, London: BBC. Publications, 1984.

20. Cooker, Paul D., *Hobbes and Christianity*, Rowman & Littlefield Publishers Ins., 1996.

21. Cross, F.L., ed., *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, London: Oxford University Press, 1974.

22. Cromartie, Michael, *A Preserving Grace, Protestants, Catholics, and Natural Law*, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997.

23. Ehler, S. Z. and Marrall, J. B., eds. *Church and State through the Centuries*, Buns and Oates, 1954.

24. Davis, G. R. C., *Magna Carta*, British Museum Pub. Ltd., 1977.

25. Davis, R. W., *The Origins of Modern Freedom in the West*, Stanford, California: Stanford University Press, 1995.

26. Dentreves, Alexander Prsserin, *The Medieval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*, Oxford University Press, 1939.

27. Dunning, W. A., *A History of Political Theories*, 3 Vols., Norwood, Mass.: Macmillan Company, 1905.

28. Dvornik, F, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy, Origins and Background*, 2 Vols, Washington, DC.: Dunbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1966.

29. Dyson, Kennech. H. F., *The State Tradition in Western Europe, A Study of an Idea and Institution*, Oxford: Oxford Press, 1980.

30. Eccleshall, Robert, and Kenny Michael, *Western Political Thought, A Bibliographical Guide to Post War Research*, Manchester and New York: Manchester University Press, 1985.

31. Feldman, Stephen M., *Please Don't Wish Me a Merry Christmas, A Critical History of the Separation of Church and State*, New York and London: New York University Press, 1997.

32. Field, Lester L. JR., *Liberty, Dominion, and the Two Swords: On the Origins of Western Political Theology (180—398)*, London: University of Notredame Press, 1998.

33. Figgis, J. N., *Political Thought, From Gerson to Grotius: 1414—1625*, New York: Harper & Brothers, 1960.

34. Finley, M. A., *Politics in the Ancient World*, Cambridge: Cambridge Univer-

sity Press, 1983.

35. Fukuyama, Francis, *The End of History*? The National Interest, 1989, Vol. 16.

36. Ganshof, Francios Louis, *Frankish Institutions under Charlemagne*, Trans. by Bryce and Mary Lyon, W. W., New York: Norton & . Company, Inc, 1968.

37. Gewirth, A., *Marsilius of Padua: The Defender of Peace*, 2 Vols., New York: Columbia University Press, 1951—1956.

38. Gierke, Otto, *Political Theories of the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

39. Goodman, Lenn E., *The Individual and the Community in the Normative Tradition of Judaism*, In *Religious Diversity and Human Rights*, eds. by Irene Bloom, J. Paul Martin, and Wayne L. Proudfoot, New York: Colombia University Press, 1996.

40. Gurevich, Aaron, *The Origins of European Individualism*, trans. by Katharine Judelson, Cambridge: Blackwell Publishers Inc., 1995.

41. Heater, Derek, *Citizenship: The Civil Idea in World History, Politics and Education*, New York: Longman Inc., 1990.

42. Heineman, Robert, *Authority and the Liberal Tradition: from Holles to Rorty*, New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1994.

43. Hobbes, *Leviathan*, ed., Edwin Curley, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1994.

44. Hopel, Harro, *Luther and Calvin on Secular Authority*, Cambridge, New York: Port Chester, 1991.

45. Hornblower, S., Spawforth. A., ed., *The Oxford Classical Dictionary*, 3rd edition, Oxford, Oxford University Press, 1996.

46. John of Paris, *John of Paris on Royal and Papal Power*, New York and London: Columbia University Press. 1974.

47. Kantorowicz, E. H., *The King's Two Bodies, A Study in Medieval Political Theology*, Princeton: Princeton University Press, 1957.

48. Kretzmann, N., Kenny, A., and Pinborg, J., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 1982.

49. Laski, H. J., *The Rise of European Liberalism*, New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1997.

50. Latouche, Serge, *The Westernization of the World*, trans. by Rosemary Morris, Polity Press. 1996.

51. Langan, John, S. J., *The Individual and the Collectivity in Christianity*, In *Religious Diversity and Human Rights*, eds. by Irene Bloom, J. Paul Martin, and Wayne L. Proudfoot, New York: Colombia University Press, 1996.

52. Lerner, Ralph, and Muhcin Mahdi, eds., *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Canada: The Free Press of Glencoe Collier – Macmillan Limited, 1963.

53. Locke, John, *Two Treatises of Government*, Vol. Ⅱ, ed. by Peter Laslett, New York:, New American Library, 1960.

54. Luscombe, D. E., *Thomas Aquinas and Conceptions of Hierarchy in the Thirteenth Century*, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1988.

55. Macfarlane, A., *The Origins of English Individualism: The Family, Property and Social Transition*, Oxford: Oxford University Press, 1978.

56. Maitland, F. W., *Roman Canon Law in the Church of England*, Cambridge: Cambridge University Press, 1898.

57. Mapherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

58. Maritan, Jacques, *Christianity and Democracy*, London: The Centenary Press, 1945.

59. Marsilius of Padua, *The Defender of Peace*, New York: Colombia University Press, 1956.

60. Mcilwain, C. H., *The Growth of Political Thought in the West, from the Greeks to the End of the Middle Ages*, New York: Macmillan, 1932.

61. McGrade, A. S., *The Political Thought of William of Ockham*, Cambridge

Studies in Medieval Life and Thought , third series, 7, Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

62. Milbank, John, *Theology and Social Theoty*, Beyond Secular Reason, Basil Blackwell, 1990.

63. Miller, David, ed., *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, Basil: Blackwell, Ltd., 1987.

64. Mitteis, H., *The State in the Middle Ages, A Comparative Constitutional History of Feudal Europe*, Trans. by H.F.Orton, Amsterdam: North – Holland Publishing Company, 1975.

65. Monahan, Arthur P., *Consent, Coercion, and Limit, The Medieval Origins of Parliamentary Democracy*, Kingston and Montreal: McGill-Queen's University Press, 1987.

66. Monahan, Arthur P., *From Personal Duties Towards Personal Rights: Late Medieval and Early Modern Political Thought, 1300— 1600*, London, Buffalo: McGill-Queen's University Press, 1994.

67. Morrall, John B., *Political Thought in Medieval Times*, New York: Harper & Brothers, 1958.

68. Morris, C., *The Papal Monarchy, The Western Church from 1050 to 1250*, Oxford: Clarendon Press, 1991.

69. Muller, Herbert J., *Freedom in the Western World: From the Dark Ages to Rise of Democracy*, New York, Evanston and London: Harper & Row, Publishers, 1963.

70. Nederman, Cary J., and Forhan, Kate Langdon, *Medieval Political Theory—A Reader: The Quest for the Body Politic, 1100— 1400*, London and New York: Routledge, 1993.

71. Ockham, William, *Cambridge Texts in the History of Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

72. Pagden, Anthony, *The Languages Of Political Theory In Early-Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

73. Pennington, K., *Popes and Bishops. The Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1984.

74. Rayan, Alan, *Hobbes and Individualism*, in G.A.J.Rogers & Alan Rayan ed., *Perspective on Thomas Hobbes*, Oxford: Clarendon Press. 1982.

75. Reardon Bernard M.G., *Religious Thought In The Reformation*, 2nd edition, London and New York: Longman, 1995.

76. Riesenberg, Peter, *Citizenship in the Western Tradition, Plato to Rousseau*, Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 1992.

77. Rowe, Christopher and Malcolm Schofield eds., *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

78. Rostovtzeff, M.A., *History of the Ancient World*, Oxford: Oxford University Press, 1925.

79. Rubinstein, N., *The History of the World Politics in Early-modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

80. Sabine George H., *A Hitory of Political Theory*, 4th.edition, Hinsdale Illinios: Drydon Press, 1973.

81. Salam, Ghassan, ed., *Democracy Without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World*, I.B.Tauris Publishers, 1994.

82. Schaefer, Francis J.. *Catholic Encyclopedia*, Vol. I, *Ambrosiaster*, Robert Appleton Company, 1907.

83. Skinner, Q., *Foundations of Modern Political Thought*, 2 Vols, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

84. Sivers, Peter von, *History of Political Ideas*, Vol. Ⅱ, *The Middle Ages To Aquinas*, Columbia and London: University of Missouri Press, 1984.

85. Strauss, Leo, *Liberalism: Ancient and Modern*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1968.

86. Strauss, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes*, Chicago: University of Chicago

Press,1962.

87. Taylor, John A., *British Monarchy, English Church Establishment, and Civil Liberty*, London: Greenwood Press, 1996.

88. Tierney, Brian, ed., *The Crisis of Church & State 1050—1300, With Selected Documents*. Englewood: N.J., Prentice-hall, Inc, 1964.

89. Troeltsch, Ernst, *The Social Teaching of the Christian Churches*, New York: Macmillian. 1956.

90. Ullmann, Walter, *The Individual and Society in the Middle* Ages, London: Methuen, 1967.

91. Ullmann, Walter, *Medieval Political Thought*, Harmondsworth: Penguin Books Ltd., Repeinted 1979.

92. Ullmann, Walter, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, London: Methuen & Co Ltd., 1972.

93. Ullmann, Walter, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, London: Methuen, 1970.

94. Villa-Vicencio, Charles, *Between Christ and Caesar: Classic and Contemporary Texts On Church and State*, Michigan: William B. Publishing Company, 1986.

95. Voeglin, Eric, *History of Political Ideas*, Vol. Ⅱ, *The Later Middle Ages*, Colummbia and London: University of Missouri Press, 1998.

96. Walsh. David, *History of Political Ideas*, vol. Ⅲ, *The Later Middle Ages*, Columbia and London: University of Missouri Press, 1984.

97. Walsh, David, *The Growth of The Liberal Soul*, Columbia and London: University of Missouri Press, 1997.

98. Watt, J.A., *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century. The Contribution of the Canonists*, London: Burns & Oates, 1965.

99. Woolf, C.N.S., *Bartolus of Sassoferrato, His Position in the History of Medieval Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1913.

## 二 国外思想家原著和学者专著(中译本)

1. 修昔底德:《伯罗奔尼撒战争史》,谢德风译,商务印书馆,1960 年。

2. 柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译,商务印书馆,1986 年。

3. 柏拉图:《法律篇》,张智仁、何勤华译,上海人民出版社,2001 年。

4. 亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆,1981 年。本书另有苗力田主编的《亚里士多德全集》译本(第九卷),中国人民大学出版社,1994 年。

5. 西塞罗:《论共和国,论法律》,王焕生译,中国政法大学出版社,1997 年。该书另有沈叔平、苏力译本,商务印书馆,1999 年。该译本转译自英文。

6. 塞涅卡:《幸福而短暂的人生——塞涅卡道德书简》,赵又春、张建军译,上海三联书店,1989 年。

7. 马可·奥勒留:《沉思录》,何怀宏译,海南出版社,2002 年。本书另有朱汝庆译本,中国社会科学出版社,1998 年。

8. 塔西佗《编年史》,王以铸、崔妙因译,商务印书馆,1983 年。

9. 奥古斯丁:《忏悔录》,周士良译,商务印书馆,1963 年。

10.《阿奎那政治著作选》,马清槐译,商务印书馆,1982 年。

11.《路德选集》,徐庆誉、汤清译,历代基督教名著集成第二部第二卷,基督教文艺出版社,1968 年。

12. 加尔文:《基督教要义》,历代基督教名著集成第二部第六卷,基督教辅侨出版社,1954 年。

13. 霍布斯:《利维坦》,黎思复、黎廷弼译,商务印书馆,1985 年。

14. 斯宾诺莎:《神学政治论》,温锡增译,商务印书馆,1982 年。

15. 斯宾诺莎:《政治论》,冯炳昆译,商务印书馆,1999 年。

16. 洛克:《政府论》(下),叶启芳、瞿菊农译,商务印书馆,1981 年。

17. 洛克:《论宗教宽容》,吴云贵译,商务印书馆,1982 年。

18. 孟德斯鸠:《论法的精神》,张雁深译,商务印书馆,1982 年。

19. 卢梭:《论人类不平等的起源和基础》,李常山译,商务印书馆,1997 年。

20. 卢梭:《社会契约论》,何兆武译,商务印书馆,1982 年。

21.《休谟政治论文选》,张若衡译,商务印书馆,1993年。
22. 汉密尔顿、杰伊、麦迪逊:《联邦党人文集》,程逢如等译,商务印书馆,1982年。
23.《杰斐逊集》,刘祚昌、邓红风译,生活·读书·新知三联书店,1993年。
24.《潘恩选集》,马清槐等译,商务印书馆,1981年。
25. 埃德蒙·伯克:《自由与传统——柏克政治论文选》,蒋庆等译,商务印书馆,2001年。
26. 埃德蒙·伯克:《法国革命论》,何兆武等译,商务印书馆,1999年。
27. 康德:《道德形而上学原理》,苗力田译,上海人民出版社,1986年。
28. 康德:《法的形而上学原理——权利的科学》,沈叔平译,商务印书馆,1991年。
29. 威廉·洪堡:《论国家的作用》,林荣远、冯兴元译,中国社会科学出版社,1998年。
30. 邦雅曼·贡斯当:《古代人的自由与现代人的自由》,阎克文、刘满贵译,商务印书馆,1999年。
31. 基佐:《法国文明史——自罗马帝国败落起》(第1卷),沅芷、伊信译,商务印书馆,1993年。
32. 爱德华·吉本:《罗马帝国衰亡史》,黄宜思、黄雨石译,商务印书馆,1997年。
33. 黑格尔:《历史哲学》,王造时译,上海书店出版社,1999年。
34. 黑格尔:《哲学史讲演录》,贺麟、王太庆译,商务印书馆,1983年。
35. 黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,商务印书馆,1982年。
36. 托克维尔:《论美国的民主》,董果良译,商务印书馆,1988年。
37. 托克维尔:《旧制度与大革命》,冯棠译,商务印书馆,1992年。
38. 马克思:《政治经济学批判·导言》,《马克思恩格斯选集》,第2卷。
39. 恩格斯:《论封建制度的瓦解和民族国家的产生》,《马克思恩格斯全集》,第21卷。
40. 恩格斯:《论早期基督教的历史》,《马克思恩格斯全集》,第22卷。
41. 梅因:《古代法》,沈景一译,商务印书馆,1959年。

42. 约翰·密尔:《论自由》,程崇华译,商务印书馆,1959年。

43. 阿克顿:《自由与权力》,侯健等译,商务印书馆,2001年。

44. 阿克顿:《自由史论》,胡传胜等译,译林出版社,2001年。

45. 特奥尔多·蒙森:《罗马史》(第一卷),李稼年译,商务印书馆,1994年。

46. 詹姆斯·布赖斯:《神圣罗马帝国》,孙秉莹等译,商务印书馆,1998年。

47. 阿诺德·汤因比:《历史研究》,曹未风译,上海人民出版社,1959年。

48. 阿诺德·汤因比:《一个历史学家的宗教观》,晏可佳、张龙华译,四川人民出版社,1998年。

49. 安东尼·德·雅赛:《重申自由主义》,陈茅等译,中国社会科学出版社,1997年。

50. 弗里德里希·冯·哈耶克:《自由秩序原理》,邓正来译,生活·读书·新知三联书店,1997年。

51. 弗里德里希·冯·哈耶克:《经济、科学与政治——哈耶克思想精粹》,冯克利译,江苏人民出版社,2000年。

52. 马克斯·韦伯:《经济与社会》,林荣远译,商务印书馆,1998年。

53. 马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,于晓、陈维刚等译,生活·读书·新知三联书店,1987年。

54. 莱茵霍尔德·尼布尔:《道德的人和不道德的社会》,蒋庆等译,贵州人民出版社,1998年。

55. 拉斯基:《思想的阐释》(本书原名为《欧洲自由主义起源》),张振成、王亦兵译,贵州人民出版社,2001年。

56. J. 马利坦:《人和国家》,霍宗彦译,商务印书馆,1964年。

57. 罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,中国社会科学出版社,1988年。

58. D. 贝尔:《资本主义文化的矛盾》,赵一凡等译,生活·读书·新知三联书店,1989年。

59. I. 伯林:《自由四论》,陈晓林译,台湾联经出版公司,1988年。

60. 以赛亚·伯林:《浪漫主义革命:现代思想史的一个危机》,载达巍等编:《消极自由有什么错》,文化艺术出版社,2001年。

61. 菲特烈·华特金斯:《西方政治传统——近代自由主义之发展》,李

丰斌译，联经出版事业公司，1999年。该书另一个中译本为黄辉、杨健译：《西方政治传统——现代自由主义发展研究》，吉林人民出版社，2001年。

62. 弗兰西斯·福山：《历史的终结》，远方出版社，1998年。

63. C.F. 穆尔：《基督教简史》，福建师大外语系编译室译，商务印书馆，1981年。

64. 圭多·德·拉吉罗：《欧洲自由主义史》，杨军译，吉林人民出版社，2001年。

65. 哈罗德·J. 伯尔曼：《法律与革命——西方法律传统的形成》，贺卫方等译，中国大百科全书出版社，1993年。

66. H.D. 基托：《希腊人》，徐卫翔、黄韬译，上海人民出版社，1998年。

67. H.A. 别尔嘉耶夫：《精神王国与恺撒王国》，安启念、周靖波译，浙江人民出版社，2000年。

68. 别尔嘉耶夫：《自由的哲学》，董友译，广西师范大学出版社，2001年。

69. 埃里希·卡勒尔：《德意志人》，邢来顺、袁正清译，商务印书馆，1999年。

70. J. 谢和耐：《中国文化与基督教的冲撞》，于硕等译，辽宁人民出版社，1995年。另见J. 谢和耐：《中国与基督教》，耿升译，上海古籍出版社，1991年。

71. 卡尔·J. 弗里德里希：《超验的正义——宪政的宗教之维》，周勇、王丽芝译，生活·读书·新知三联书店，1997年。

72. 肯尼思·摩根主编：《牛津英国通史》，王觉非等译，商务印书馆，1993年。

73. 昆廷·斯金纳：《现代政治思想的基础》，段胜武等译，商务印书馆，求实出版社，1989年。

74. 罗纳德·L·约翰斯通：《社会中的宗教》，尹今黎、张蕾译，四川人民出版社，1991年。

75. 南乐山：《在上帝的面具背后——儒道与基督教》，辛岩、李然译，社会科学文献出版社，1999年。

76. P. 蒂利希：《存在的勇气》，成显聪、王作虹译，贵州人民出版社，

1998年。

77. 乔治·萨拜因:《政治学说史》,盛葵阳、崔妙因译,商务印书馆,1986年。

78. 萨比尔·塔伊迈:《犹太通史》,张文建、王复译,商务印书馆,1992年。

79. 塞缪尔·亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重建》,周琪译,新华出版社,1999年。

80. 塞缪尔·亨廷顿:《第三波——20世纪后期民主化浪潮》,刘军宁译,上海三联书店,1998年。

81. 瑟诺博斯:《法国史》,沈炼之译,商务印书馆,1972年。

82. T. 帕森斯:《现代社会的结构与过程》,梁向阳译,光明日报出版社,1988年。

83. T.S. 艾略特:《基督教与文化》,杨民生、陈常锦译,四川人民出版社,1989年。

84. 汤普逊:《中世纪经济社会史》,耿淡如译,商务印书馆,1984年。

85. 托马斯·李普曼:《伊斯兰教与穆斯林世界》,陈文岳、英珊译,新华出版社,1985年。

86. V. 沃尔克:《基督教会史》,孙善玲译,中国社会科学出版社,1991年。

87. 雅各布·布克哈特:《意大利文艺复兴时期的文化》,何新译,商务印书馆,1981年。

88. 约翰·麦克曼勒斯主编:《牛津基督教史》,张景龙等译,贵州人民出版社,1995年。

89. 约翰·希克:《上帝道成肉身的隐喻》,王志成、思竹译,江苏人民出版社,2000年。

90. 梅列日科夫斯基:《宗教精神:路德与加尔文》,杨德友译,学林出版社,1999年。

91. 克里斯托弗·道森:《宗教与西方文化的兴起》,长川某译,四川人民出版社,1989年。

92. 罗素:《西方哲学史》,何兆武、李约瑟译,商务印书馆,1976年。

93. 保罗·阿尔托依兹:《马丁·路德的神学》,段琦、孙善玲译,译林出版社,1998年。

94. 萨尔沃·马斯泰罗内:《欧洲政治思想史》,黄光华译,社会科学文献出版社,1998 年。
95. 列奥·施特劳斯,约瑟夫·克罗波西:《政治哲学史》,李天然译,河北人民出版社,1993 年。
96. 列奥·施特劳斯:《霍布斯的政治哲学》,申彤译,译林出版社,2001 年。
97. 罗伯特·诺齐克:《无政府、国家与乌托邦》,何怀宏译,中国社会科学出版社,1991 年。
98. 查尔斯·泰勒:《吁求市民社会》,载汪晖、陈燕谷主编:《文化与公共性》,生活·读书·新知三联出版社,1998 年。
99. 德沃金:《认真对待权利》,信春鹰、吴玉章译,中国大百科全书出版社,1998 年。
100. 格雷戈里:《法兰克人史》,寿纪瑜等译,商务印书馆,1983 年。
101. 罗伯逊:《基督教的起源》,宋桂煌译,生活·读书·新知三联书店,1984 年。
102.C. 沃伦 . 霍莱斯特:《欧洲中世纪简史》,陶松寿译,商务印书馆,1988 年。
103. M. 罗斯托采夫:《罗马社会经济史》,马雍、厉以宁译,商务印书馆,1985 年。
104. 穆启蒙:《天主教史》(4 卷),陈石希、侯景文译,(台北)光启出版社,1995 年第四版。
105. 陶理主编:《基督教二千年史——自一世纪至当代》,李伯明、林牧野译,海天书楼,1997 年。
106. 史蒂文·卢克斯:《个人主义:分析与批判》,朱红文、孔德龙译,中国广播电视出版社,1993 年。该书另一个中译本是阎克文译,《个人主义》,江苏人民出版社,2001 年。
107. 曼斯菲尔德:《近代代议制和中世纪代表制》,载刘小枫选编:《施米特与政治法学》,上海三联书店,2002 年。
108. 斯科特·戈登:《控制国家——西方宪政的历史》,应奇等译,江苏人民出版社,2001 年。

109. 尤达:《耶稣政治》,廖涌祥译,(香港)信生出版社,1990年。

110. 雷立柏:《论基督之大与小:1900—1950年华人知识分子眼中的基督教》,社会科学文献出版社,2000年。

111. 雷立柏:《古希腊罗马与基督宗教》,社会科学文献出版社,2002年。

112. 爱德华·伯曼:《宗教裁判所——异端之锤》,何开松译,辽宁教育出版社,2001年。

113. 索洛维约夫:《神权政治的历史和未来》,钱一鹏等译,华夏出版社,2001年。

114. 哈特穆特·莱曼,京特·罗特编:《韦伯的新教伦理——由来、根据和背景》,阎克文译,辽宁教育出版社,2001年。

115. 约翰·格雷:《自由主义的两张面孔》,江苏人民出版社,顾爱彬、李瑞华译,江苏人民出版社,2002年。

116. 科斯塔斯·杜兹纳:《人权的终结》,郭春发译,江苏人民出版社,2002年。

117. 刘小枫编:《施特劳斯与古典政治哲学》,张新樟等译,上海三联书店,2002年。

118. 刘小枫编:《当代政治神学文选》,蒋庆等译,吉林人民出版社,2002年。

## 三 中国学者著作

1. 徐怀启:《古代基督教史》,华东师范大学出版社,1988年。

2. 丛日云:《基督教传统与近代自由主义》,《政治学研究》,1989年第3期。

3. 刘祚昌:《杰斐逊传》,中国社会科学出版社,1990年。

4. 傅乐安:《托马斯·阿奎那基督教哲学》,上海人民出版社,1990年。

5. 高毅:《法兰西风格:大革命的政治文化》,浙江人民出版社,1991年。

6. 丛日云:《论先秦诸子追求"一"的政治心态》,《天津师大学报》,1992年第1期。

7. 张绥:《基督教会史》,上海三联书店,1992年。

8. 唐逸主编:《基督教史》,中国社科出版社,1993年。

9. 范明生:《晚期希腊哲学和基督教神学——东西方文化的汇合》,上海人民出版社,1993年。
10. 朱学勤:《道德理想国的覆灭——从卢梭到罗伯斯庇尔》,上海三联书店,1994年。
11.《顾准文集》,贵州人民出版社,1994年。
12. 王亚平:《权力之争》,东方出版社,1995年。
13. 刘小枫:《走向十字架上的真》,上海三联书店,1995年。
14. 丛日云:《西方政治文化传统》(修订版),黑龙江人民出版社,2002年。
15. 刘城:《英国中世纪教会研究》,首都师范大学出版社,1996年。
16. 丛日云:《世俗政治与宗教政治——中西政治文化的两种气质》,载徐大同、高建主编:《中西政治文化比较研究》,天津教育出版社,1997年。
17. 王晓朝:《基督教与帝国文化》,东方出版社,1997年。
18. 蔡骐:《英国宗教改革研究》,湖南师范大学出版社,1997年。
19. 刘军宁:《共和·民主·宪政——自由主义思想研究》,上海三联书店,1998年。
20. 王亚平:《修道院的变迁》,东方出版社,1998年。
21. 李强:《自由主义》,中国社会科学出版社,1998年。
22. 石元康:《当代西方自由主义理论》,上海三联书店,2000年。
23. 郁建兴:《自由理论批判与自由理论的重建——黑格尔政治哲学及其影响》,学林出版社,2000年。
24. 徐大同主编:《西方政治思想史》,天津教育出版社,2000年。
25. 刘靖华、东方晓:《现代政治与伊斯兰教》,社会科学文献出版社,2000年。
26. 徐大同主编:《当代西方政治思潮——20世纪70年代以来》,天津人民出版社,2000年。
27. 刘新利:《基督教与德意志民族》,商务印书馆,2000年。
28. 杨阳:《王权的图腾化——政教合一与中国社会》,浙江人民出版社,2000年。

29. 杨昌东:《基督教在中古欧洲的贡献》,社会科学文献出版社,2000年。

30. 王晓朝主编:《信仰与理性——古代基督教教父思想家评传》,东方出版社,2001年。

31. 王晓朝:《罗马帝国文化转型论》,社会科学文献出版社,2002年。

32. 胡传胜:《自由的幻像——伯林思想研究》,南京大学出版社,2001年。

# 后　记



本书的主题对许多读者来说可能比较陌生，但我个人对它的关注已近20年。在1984年完成的硕士论文《论黑格尔的国家概念》中，我初次涉及到在当时国内学术界鲜为人知的自由主义政治哲学问题。我以为，黑格尔批判和超越自由主义的努力是失败的，但他对自由主义内涵的把握无疑是准确的。1985年始，我又涉猎了当时国内很少有人涉足的当代基督教政治哲学领域。这些早期研究促使我思考基督教政治哲学与自由主义关系问题。嗣后，我发表了《基督教政治传统与近代自由主义》一文（《政治学研究》1989年第3期），第一次对这个主题进行了探讨。限于当时的研究条件，这篇文章只能说提出了一个思考的纲目，但从那以后，这个问题便一直没有离开过我的视野。在1996年出版的《西方政治文化传统》一书中，我有机会将该文提出的想法进一步展开论证。但该书的任务是全面阐述西方政治文化传统，基督教政治文化与自由主义关系问题只是其中的一个组成部分，所以不可能得到完整系统的论述。

这样，在我的心中，一直对前两项成果的未完成状态怀有

一种遗憾，并希望有机会予以弥补。1999 年，当我在考虑博士论文选题时，徐大同先生主持的多卷本《西方政治思想史》工程启动，蒙先生厚爱，命我承担"中世纪基督教政治思想"一卷的任务。这使我有机会对中世纪政治思想作一个系统的研究，这样，我便将博士论文与该项目结合在一起，以了却我的一桩心愿。

本书是一项纯学术研究。它受到好奇心的驱动和由于无知而产生的羞愧感的激励，是作者认识西方政治文化核心特征的一个尝试，但它也浸透着作者的人生感悟和社会关怀。经过 20 余年的改革开放，我们已经培育起来一个清晰可见的内在世界，我们不再是透明的水晶体，也不再是可以任意穿透的空心人或混沌不分的实体人。为了守护这个自珍自爱的内在世界的独立与清白，我们已经付出了很多很多。然而付出越多，它便越显珍贵，越不易放弃。我们也开始披上稚嫩的甲壳，不再是任人蹂躏随意伸缩的软体动物。虽然这个稚嫩的甲壳已经伤痕累累，但层层斑痕使它愈加坚硬。在一个整体主义文化传统的氛围里，最早一批独立的政治人格的形成要经历一个艰辛的过程，我在写作中经常闪现的一个想法就是：或许那些正在品尝这种苦涩的读者能从本书得到一点慰藉与鼓励。

国内关于基督教政治哲学的研究是非常薄弱的，而关于西方中世纪上千年的政治思想，对国内学界来说还近乎盲区。至于对基督教政治哲学与自由主义的关系，笔者虽曾竭力搜寻国内外文献，但可能是视野有限，至今仍未找到一份系统的研究成果可资借鉴。在这样一个研究基础上完成这个跨度大、涉猎面广的题目是一项非常艰难的任务。加上本人学力浅薄，所以文中会有诸多不完善不深入以至错谬之处，诚请读者原谅并不吝赐教。

在博士研究生学习期间和在本文的写作过程中，始终得到业师徐大同先生的指导和特别的关爱。1982年初，我投师徐先生门下并与西方政治思想史结下不解之缘，20年来，我能够在这个领域坚守下来并有所收获，是与先生对我的支持、提携分不开的。在此我还要感谢主持我的论文答辩的王惠岩先生、李景鹏先生、朱一涛先生和高建先生给予的指导。素未谋面的汪宇先生关心本书的写作并为其出版竭诚相助；在写作过程中，我的妻子张美玲女士和儿子丛杨时时给予关心、理解和无私的帮助；我的好友袁柏顺博士和研究生庞金友、郑红等人也为本书付出了宝贵的劳动，这都是令我感激不尽的。

丛日云

2001年6月

# 出版后记

当前，在海内外华人学者当中，一个呼声正在兴起——它在诉说中华文明的光辉历程，它在争辩中国学术文化的独立地位，它在呼喊中国优秀知识传统的复兴与鼎盛，它在日益清晰而明确地向人类表明：我们不但要自立于世界民族之林，把中国建设成为经济大国和科技大国，我们还要群策群力，力争使中国在21世纪变成真正的文明大国、思想大国和学术大国。

在这种令人鼓舞的气氛中，三联书店荣幸地得到海内外关心中国学术文化的朋友们的帮助，编辑出版这套《三联·哈佛燕京学术丛书》，以为华人学者们上述强劲呼求的一种纪录，一个回应。

北京大学和中国社会科学院的一些著名专家、教授应本店之邀，组成学术委员会。学术委员会完全独立地运作，负责审定书稿，并指导本店编辑部进行必要的工作。每一本专著书尾，均刊印推荐此书的专家评语。此种学术质量责任制度，将尽可能保证本丛书的学术品格。对于以季羡林教授为首的本丛书学术委员会的辛勤工作和高度责任心，我们深为钦佩

并表谢意。

推动中国学术进步，促进国内学术自由，鼓励学界进取探索，是为三联书店之一贯宗旨。希望在中国日益开放、进步、繁盛的氛围中，在海内外学术机构、热心人士、学界先进的支持帮助下，更多地出版学术和文化精品！

生活·读书·新知三联书店

一九九七年五月

[ＧｅｎｅｒａｌＩｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ]
书名＝在上帝与恺撒之间：基督教二元政治观与近代自由主义
作者＝
页数＝３４５
ＳＳ号＝０
出版日期＝